

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività della
Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it



Paolo Rossi

Paragone degli ingegni moderni e postmoderni

il Mulino

ISBN 978-88-15-12819-5

Copyright © 1989 by Società editrice il Mulino, Bologna. Nuova edizione 2009. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

Indice

Premessa	p.	7
I. Antichi, moderni, postmoderni		19
II. «Idola» della modernità		47
III. Il mondo sbriciolato: perdite di identità nell'età di Galileo		73
IV. Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni Sessanta		87
V. Antimoderni: a destra, a sinistra		145
VI. Avvocati in provincia		181
VII. Retrocesso a sciamano		207
VIII. Capire a tempo giusto		235
Avvertenza		263
Indice dei nomi		267

Premessa

1. Al centro di questo libro sta il saggio che scrissi quando gli amici del Mulino mi affidarono, nel 1989, la quarta delle «Letture» che hanno accompagnato ed accompagnano, anno per anno, la vita della loro Associazione di Cultura e Politica. I capitoli che lo compongono hanno tutti per oggetto le discussioni sulla modernità e sul cosiddetto «postmoderno» che si sono svolte (si è guardato quasi esclusivamente all'Italia) nel corso degli anni '70 e '80 del Novecento. Vi vengono trattati due temi: 1) le diagnosi «epocali» e «negative» della modernità che sono presenti in molte filosofie contemporanee; 2) l'immagine della tradizione filosofica dell'Occidente come un'entità organica e unitaria entro la quale sarebbe dato di reperire una (ben chiara) «direzione». I due temi si intrecciano e si intersecano variamente ma, nella quasi totalità dei casi, il «discorso di presentazione» di questa immagine costituisce l'unico nonché assai debole argomento che dovrebbe provare l'attendibilità di quella diagnosi. Per i sostenitori dell'una come dell'altra tesi vale comunque un principio indiscutibile: il termine «mondo» coincide con il termine «spirituale» e la totalità del sapere e degli eventi del mondo è accaduta nel mondo del pensiero ed è un semplice «riflesso» di ciò che è accaduto e accade nella filosofia. Essendomi azzardato a citare un classico della filosofia dove è scritto che la stampa, la bussola, la polvere da sparo hanno cambiato la vita degli umani più di quanto non abbiano fatto le filosofie, venni subito indicato dal grande filosofo (che non aveva mai letto quel testo) come una specie di sprovveduto semideficente.

Dal punto di vista della storia delle idee, il tema qui sopra indicato con il numero uno ha a che fare con la

preferenza dei filosofi per le «autotrasparenze» invece che per le dimostrazioni, con la propensione degli intellettuali ad aderire ai grandi miti della Sapienza Originaria o dell'Uomo Nuovo, con l'appassionato e pervicace disprezzo che nutrono per tutto ciò che in qualche modo assomigli alla chiarezza, alla scepsti, al «senso comune», con i loro sempre candidi e sempre rinnovati entusiasmi per regimi politici capaci delle peggiori nefandezze, con la corrispondente tendenza a irridere la «soggettività», i diritti umani, l'insulso universalismo. Il secondo tema ha invece a che fare con la diffusa preferenza per le soluzioni semplici, per le codificazioni manualistiche, per le «grandi dicotomie» e con il corrispondente fastidio per il relativismo, per la varietà e molteplicità delle tradizioni, con il disdegno per l'esistenza di valori non compatibili, con il rifiuto di accettare l'idea che molti riduzionismi siano necessari e fecondi.

2. Quando venne per la prima volta pubblicato, esattamente vent'anni fa, questo libro suscitò un'ampia, talora accesa discussione alla quale presero parte, con maggiore o minore vivacità, colleghi e amici che avevo coinvolto (direttamente o indirettamente) in una disputa che stava allora al centro degli interessi di molti e che anche assunse, in più casi, toni lievemente drammatici. Una breve recensione, scritta in Italia, ma pubblicata in Germania, lo definiva «ein gepfeffertes Pamphlet» ovvero un «pepato pamphlet», che aveva portato una discussione filosofica fuori della cerchia degli specialisti («Information Philosophie», 1991, 19, 1). Pier Aldo Rovatti, su «L'Espresso» preferì parlare di «un colpo di frusta» inferto ad ogni profetismo, ad ogni pensiero che promette la Verità e l'Essere. Anche molti fra i saggi poi ripubblicati nel libro avevano suscitato immediate reazioni: dopo la mia «lettura» del Mulino, Norberto Bobbio mi scrisse una lettera per ringraziarmi delle «cose sacrosante dette contro l'heideggerismo da strapaese che imperversa anche da noi» e, soprattutto, per elogiare il mio «confronto ardito e provocatorio tra heideggerismo e tradizione ermetica». Giuseppe Semerari scrisse una lettera a «Rinascita» (18 aprile 1975) nella quale riproponeva «la

contraddizione tra il progetto della scienza come razionalità universale... e la realtà effettiva della scienza capitalistica-mente inquadrata e fungente», protestava per il fatto che lo avevo mescolato con quanti oggi «scivolano nell'irrazionalismo» e mi accusava di «praticare filosofia e/o storia della filosofia come se i *Grundrisse* e *Il Capitale* non fossero mai stati scritti». Di parere completamente opposto era Romano Luperini, allora segretario della Lega dei Comunisti, che sul numero 39 di «Tempo Illustrato», mi aveva accusato di «praticare metodi zdanoviani» e di aver praticato la teoria degli opposti estremismi in campo culturale «fino a mettere nello stesso sacco pensatori tradizionalisti come Del Noce e pensatori dialettici come Marcuse». L'anno successivo Giovanni Cominelli sul settimanale «Fronte Popolare» (28 novembre 1976) mi rimproverava aspramente di non aver mai parlato («per colpevole schizofrenia sia accademica che politica tra teoria e politica») del revisionismo del Pci. Di fronte all'affermazione di elementi comuni all'antimodernismo di Destra e di Sinistra ovvero al rilievo della notevole somiglianza del quadro radicalmente negativo della modernità tracciato da autori reazionari e da autori che si qualificavano come «rivoluzionari» ci fu chi preferì passare direttamente agli impropri. Oltre ad accusarmi di disinvoltura, e di «indiscriminati massacri» (metaforici) Luperini formulava una drammatico/ironica domanda: «Quando questi maestri del pensiero, questi Accademici si decideranno a darci qualche vera e concreta analisi storica?». Io avevo cercato di fare del mio meglio. Tanto è vero che, prima dell'anno in cui egli se la poneva, nel 1976, avevo pubblicato un libro su Francis Bacon (che era già stato tradotto negli Stati Uniti e in Giappone prima di venir tradotto anche in Spagna e in Brasile), un altro intitolato *Clavis Universalis* (allora non ancora tradotto in Giappone, Messico, Francia, Gran Bretagna, Stati Uniti e Brasile), un terzo intitolato *I filosofi e le macchine* (fino allora tradotto in Spagna, Stati Uniti, Ungheria e dopo di allora in Polonia, Brasile, Giappone e Francia). Non mi lasciai scoraggiare da un parere così autorevole, anche perché mi accorsi che, come capita spesso a chi si arrabbia troppo, il combattivo critico lette-

rario aveva preso una notevole cantonata. Mi aveva infatti attribuito la colpa di essermi «voluto inserire entro l'indirizzo di studi promosso dal Partito Comunista Italiano con la relazione di Napolitano del gennaio 1975». Quella che, secondo il parere di Luperini (espresso come d'abitudine con un linguaggio smoderato), «aveva dato il via alla caccia alle streghe contro l'irrazionalismo». Invece, almeno nel mio caso, certo non si trattava di un «inserimento». Quella relazione conteneva infatti, riportate fra virgolette, e proprio relativamente a quei temi, citazioni tratte da un mio saggio che risaliva al 1971, che era intitolato *Il processo a Galileo nel XX secolo* al centro del quale stavano asserzioni (da me successivamente e più volte riprese) come la seguente: «Sono oggi tornati di moda tutti gli ingredienti della rivolta neoromantica degli inizi del secolo contro la scienza [...] Si è andata lentamente formando una specie di base teorica e culturale sulla quale si innestano – variamente e spesso malamente rimescolati – temi e motivi tratti indifferentemente da Kierkegaard e dal giovane Marx, da Nietzsche e da Freud, da Heidegger e da Tillich, dall'ultimo Husserl e da Adorno. Un heideggerismo di ritorno che indossa i panni del marxismo, un oscurantismo antiscientifico ammantato da pensiero rivoluzionario: questo sembra essere il parto – per la verità non maschio – del nostro tempo»¹.

Come era ovvio, e come probabilmente mi meritavo dato il tono spesso perentorio delle mie critiche, il libro venne piuttosto aspramente attaccato da molti. Fra le non molte eccezioni un ampio articolo di Enrico Berti, pubblicato su «L'Avvenire» del 25 ottobre 1989. Vi si criticava l'assimilazione da me compiuta di Severino a Heidegger («anche se fra le due posizioni ci sono innegabili affinità»), nonché il mio disinteresse ad una confutazione delle argomentazioni di Severino. Berti non riteneva la posizione di Severino assimilabile alla «derazionalizzazione» della verità, ovvero alla «riduzione della verità ad esperienza immediata» invece presente in Heidegger. Piena concordia invece con le tesi della «intensità e continuità dell'adesione di Heidegger al nazismo» e della «stretta connessione esistente tra la sua filosofia e questa ideologia». I miei argomenti gli sembra-

vano incontrovertibili perché desunti non dal discutibile e tendenzioso libro di Farias, ma dalle ineccepibili biografie di Löwith, Ott e Sheehan. Soprattutto gli sembrava convincente la critica da me rivolta ai postmoderni: «quella di non avere altro argomento con cui opporsi alla modernità che quello di una ricostruzione storica semplificata, unidirezionale e sostanzialmente falsa». A quella critica Berti aggiungeva due importanti constatazioni: i postmoderni desumono la loro ricostruzione proprio dal filone della filosofia moderna che più aborriscono, cioè quello hegeliano; inoltre l'argomento di cui si servono per constatare la fine della modernità non ha altra consistenza che quella che essi rimproverano ai moderni: una constatazione cronologica, del tipo «è passato quindi è superato». Di fronte al tema di una «fondazione filosofica dei valori» sembravano a Berti, nella conclusione, poco attrezzati sia il «relativismo derivante da uno storicismo illuministico» sia il nichilismo «legato allo storicismo anti-illuministico dei postmoderni».

3. Com'è ovvio, e come normalmente accade, la discussione si è andata lentamente spegnendo e il dibattito sul postmoderno, che si svolse in Italia negli anni '80, è addirittura oggetto di monografie. Una di esse accuratamente distingue un'interpretazione storica del postmoderno da una sua interpretazione metastorica. Quest'ultima viene attribuita a Gianni Vattimo il quale, in una prima fase, avrebbe fatto coincidere la fine della modernità con la fine della storia, mentre, in una seconda fase, avrebbe identificato l'esperienza postmoderna della verità con un'esperienza estetica². Questo riassunto, anche se ingiustamente troppo sommario, mi appare sostanzialmente corretto. Come assertore di una «interpretazione storica» del postmoderno viene invece indicato un professore di Letteratura e History of Consciousness della University of California di Santa Cruz. Fredric Jameson – questo il suo nome – espose le sue idee sul postmoderno (già nel 1987) agli studenti della Shanxi University (fondata nel 1902, che è una delle prime tre università «nazionali» della Cina). Non sono riuscito a sapere che cosa Jameson abbia comunicato ai suoi studenti cinesi,

ma è certo che già nel 1984, sulla «New Left Review», aveva idee molto chiare e sicurezze molto salde: il postmodernismo era l'espressione dell'ultima fase (neocapitalistica) del capitalismo. Non solo. Jameson presentava, come vuole la nota tradizione hegeliana, una vera e propria triade: al capitalismo di mercato corrisponderebbe il realismo, al capitalismo monopolistico il modernismo, al capitalismo delle multinazionali il postmodernismo.

In tutto l'Occidente, in quegli anni, Jameson non era certo il solo a pensare che il capitalismo fosse agonizzante e che il marxismo fosse in grado non solo di interpretare correttamente (ovvero «scientificamente») il passato, ma anche di effettuare – almeno sulla direzione generale del processo storico – previsioni a lunga scadenza. Come tutti i suoi contemporanei (nessuno escluso), anche Jameson, allora, non era certo in grado di prevedere: 1) che, poco più di vent'anni dopo, proprio in Cina, avrebbe celebrato i suoi trionfi un capitalismo in rapidissima crescita; 2) che quel capitalismo sarebbe stato sorretto e appoggiato e propagandato da un Partito Comunista in grado di controllare il paese; 3) che quel Partito, mentre presenta al mondo l'immagine della Cina come una gigantesca potenza economica e come una grande, millenaria civiltà ricca di decisive scoperte, si sarebbe anche preoccupato di cancellare accuratamente, da quella presentazione, ogni e qualsiasi anche vago riferimento a Karl Marx, al marxismo, ai suoi Padri Fondatori, a Mao, alla Rivoluzione Culturale, alla prevedibilità dei processi storici.

Alla base della definizione di Jameson e delle sue certezze stanno asserzioni assunte come evidenti o come proposizioni in qualche modo dimostrate o dimostrabili: 1) ci sarebbe una sorta di essenza caratterizzante ogni possibile forma assunta dal postmodernismo ed essa consisterebbe in un atteggiamento di scetticismo verso ogni forma di metanarrazione; 2) questo atteggiamento scettico sarebbe una forma o «modo di esperienza» che deriva o si origina (il verbo inglese è *stemming*) dalle condizioni del lavoro intellettuale imposto dal modo di produzione tardocapitalistico.

La crisi dei fondamenti e la relativizzazione della verità sarebbe legata alla (o sarebbe espressione della) differenziazione tra le differenti forme di vita e alla differenziazione tra le classi all'interno di ciascuna di tali forme. Viene da chiedersi: quali le caratteristiche novecentesche? oppure un'affermazione come questa è valida in riferimento a tutte le forme di relativizzazione della verità? anche per la sofistica? anche per David Hume? e per le molteplici forme che lo scetticismo ha assunto nella storia? In realtà, non c'è molto spazio per discutere. Ragionando sulla base di analogie e di approssimazioni, come Robert Musil cercò invano di spiegare nelle sue *Osservazioni per i lettori scampati al tramonto dell'Occidente*, non è difficile costruire tutte le ipotesi possibili ed avere ragione in ogni caso³.

In un lungo e articolato saggio dedicato alla narrativa spagnola e italiana contemporanea, scritto da Giovanni Cara e intitolato *Navigazione a vista: aspetti del romanzo contemporaneo*⁴, ho trovato un riassunto (che mi è apparso preciso e puntuale) del punto di vista e delle conclusioni presenti in questo libro: «Paolo Rossi ha ripercorso le tappe di alcuni momenti significativi della storia del pensiero moderno mostrando come realmente sia difficile ipostatizzare un'idea della modernità come quella di un'epoca di assoluti metafisici e di certezze. Rossi sottolinea in particolare due aspetti. 1) In primo luogo, constata che dal momento in cui in Occidente si costituisce un'idea di progresso come continua acquisizione-crescita, si rende sempre più forte la coscienza della precarietà del sapere; si rafforza l'unica certezza che ogni progresso è debole e suscettibile di ulteriore intervento e che la conoscenza è circostanziale. La stessa storia dell'uomo e il suo rapporto col tempo, che nella prospettiva contemporanea, dopo la scoperta dell'inconscio, non avrebbe più senso concepire linearmente e univocamente, vengono concepiti già dai moderni nelle maniere più complesse e non soltanto come un assoluto *continuum*: le idee di circolarità, complessità, slittamenti e sfasature tra tempi interiori e naturali erano presenti anche nell'epoca della modernità, in cui vivevano prima della scoperta dell'inconscio e della separazione fra i diversi livelli di espe-

rienza. 2) Il secondo concetto [qui si fa riferimento al libro *Naufragi senza spettatore: l'idea di progresso*, Bologna, Il Mulino, 1995] risulta più utile per l'analisi dei testi letterari. Si tratta del tema ricorrente del naufragio e della coscienza dell'abisso che ogni epoca ha sperimentato di fronte a scoperte o eventi importanti capaci di porre quesiti insolubili o novità incontrollabili (la crisi della Riforma, la scoperta del Nuovo Mondo e l'allargarsi delle conoscenze, la crisi della geometria euclidea...). Questo aspetto, nella sua valenza filosofica e, per quanto qui interessa, tematologica, viene ricollegato a molta parte del pensiero occidentale, come un filo ininterrotto che segue zone oscure della nostra storia, che risultano essere spesso le più controverse (l'età di Lucrezio, il Barocco, l'epoca attuale...). [...] Rossi, in definitiva, non mostra la falsità o l'assenza di un *pensiero debole* in epoca contemporanea, piuttosto ne osserva la presenza anche in epoca moderna. Capovolgendo i termini della contrapposizione tra modernità e postmodernità, l'analisi di Rossi [...] costringe a calibrare la categoria del postmoderno entro una prospettiva diacronica più ampia».

4. I cosiddetti *media* coltivavano anche allora il culto dello scontro, della contrapposizione radicale e – tacitamente o meno – invitavano a scrivere pagine taglienti. Pochi si sottrassero alla tentazione. Fra questi pochi ricordo volentieri un intervento di Gennaro Sasso (su «la Repubblica» del 23 settembre, intitolato *Amici miei, non litigate più!*) che aveva ai miei occhi il difetto di trovare difettoso uno «storicismo senza incontrovertibilità filosofica», ma il grandissimo merito di tentare di riportare la discussione entro binari accettabili. Comunque, dato che ad alcuni pochi amici (per i quali ho grandissima stima) il tono di alcune di queste pagine è sembrato eccessivo, sono oggi disposto a riconoscere che esse, in qualche caso, hanno un taglio un po' troppo bellicoso. Debbo però far notare (anche e soprattutto a quegli stimati amici) che mai e in nessun caso, parlando di altri filosofi e di altri esseri appartenenti alla specie umana, mi sono sognato di effettuare un qualche sia pur velato o nascosto riferimento al mondo animale.

Lo hanno invece fatto due dei miei critici: il primo (poco dopo l'uscita del libro) paragonò me, e altri suoi non benevoli critici, a cagnolini che gli mordicchiavano il tacco delle scarpe mentre camminava. Quando, su un grande quotidiano nazionale, in un pezzo scritto da un personaggio molto più invadente, ma giustamente assai meno famoso del primo, lessi un nuovo riferimento a cagnolini (questa volta, non mordicchiavano tacchi, ma, per sentirsi grandi, facevano la pipì su una piramide) davvero non credevo ai miei occhi. Forse, tra il primo e il secondo incontro con quegli animaletti, avevo inconsciamente sperato in un possibile avanzamento, almeno nelle dimensioni: se non proprio un dobermann, almeno un husky o un labrador.

Dopo una faticosa, anche se rapida, risalita verso l'umano, non posso che ribadire quanto scrissi, a questo proposito, su «la Repubblica» del 7 ottobre 1989: «Le metafore sono rivelative dell'immaginario. Questi sono ottimi esempi di quello che nei manuali viene denominata "una immagine megalomanica del sé"».

5. Ho aggiunto a questa edizione tre saggi. Il primo, *Il mondo sbriciolato: perdite di identità nell'età di Galilei* tende ad ampliare ulteriormente l'immagine del moderno presente in questo libro. Il secondo saggio *Capire a tempo giusto*, è volto a smontare la tesi, presente negli scritti del teologo/filosofo heideggeriano Bernhard Casper, secondo la quale il rapporto che Goethe stabilisce tra la verità e il «comprendere al momento giusto» avrebbe qualcosa di «sorprendente». Questo giudizio dell'illustre teologo/filosofo (che è molto attivo anche in Italia), nonché la sua sorpresa derivano solo da quella insufficiente informazione storica che mi appare, ormai da gran tempo, saldamente e necessariamente connessa all'idea – che considero del tutto assurda e semplicistica e sbagliata – secondo la quale esisterebbe una sola e ben individuabile tradizione filosofica dominante il pensiero occidentale «dalla Ionia a Jena». Questa strana e indubbiamente fascinosa tesi ha dominato sia il «pensiero rammemorante» di Martin Heidegger, sia il «pensiero esperiente» di Franz Rosenzweig. Ad essa si ispirano

le spesso ispirate pagine del nostro teologo il quale pensa che il filosofare possa essere «un continuo servizio divino nel servizio della verità» ed è impegnato in una riflessione sul tempo come «luogo del mistero». Come accade a tutti i comuni mortali, ove vengano accecati da una Grande Luce, anche un teologo può arrivare a non vedere le piccole cose che ci circondano e può, di conseguenza, scrivere un mirabile e appassionato saggio fondato sulla meraviglia per l'assenza di cose che invece esistevano ed erano a tutti ben note. Che la verità del discorso profetico avesse a che fare con il tempo (dato che quella verità poteva essere compresa solo al momento giusto) era infatti, come si presume qui di mostrare, una delle cose del tutto familiari a qualunque europeo colto che pronunciassse la parola *profezia*. Il terzo saggio aggiunto, che è intitolato *Retrocesso a sciamano*, riprende argomenti e motivi presenti nel capitolo *Avvocati in provincia* dedicato ai difensori di Heidegger dalle accuse di nazismo o di filonazismo. È un ritratto (un po' pungente) di Franco Volpi, specialista in Heidegger, il quale ha dato un notevole contributo alla diffusione nella cultura italiana non solo della filosofia, ma anche del mito di Heidegger. Un tempo accanito difensore del suo filosofo prediletto dalle accuse di nazismo, Volpi si è fatto oggi assertore di un ritratto di Heidegger come «ultimo sciamano».

Questo nuovo ritratto di Heidegger come «sciamano» è, ai miei occhi, solo una autorevole conferma del paragone tra heideggerismo e tradizione ermetica che avevo istituito in una delle prime Letture del Mulino (che risale al 1988 e che è qui riprodotta). Quel paragone è oggi accettato da un consistente numero di filosofi. Dopo un ventennio, è arrivato al grande pubblico e non è più – come appariva a Bobbio nel 1989 – «ardito e provocatorio».

P.R.

Badia Petroia (Città di Castello)
agosto-settembre 2008

Mi è gradito ringraziare Ezio Raimondi e gli amici del Mulino che mi invitarono a tenere la «lettura» del Mulino del 1988 e poi sollecitarono il progetto di questo libro. Per reperire materiale, per chiarimenti relativi ad alcuni termini e ad alcune fonti mi sono rivolto ad amici e colleghi che mi hanno aiutato con grande disponibilità, generosità e competenza. Ringrazio per questo Carlo Galli, Michela Nacci, Nelly Mülhum Nicasi, Alessandro Pagnini, Stefano Poggi, Franco Volpi. Ricordo con gratitudine e con rimpianto Carla Carloni e Giovanni Evangelisti della casa editrice il Mulino, e gli amici Livio Sichirollo, Paolo Tomasello, Valerio Verra. Dell'uso che ho fatto delle indicazioni e dei suggerimenti che mi hanno dato – mai come in questo caso è opportuno ribadirlo – sono io, ovviamente, l'unico e solo responsabile.

Quando studiavo alla Facoltà di Lettere e Filosofia, più di sessanta anni fa, fra i meno ignoranti o i più secchioni, era di moda un gioco: chi vorresti essere? e in che secolo? Io sceglievo sempre lo stesso secolo e lo stesso poeta (che è poi un contemporaneo del filosofo che più tardi ho scelto davvero). Solo riattingendo a quella lontana lettura sono riuscito a trovare le parole che mi occorreavano per dedicare questo libro ad Andreina:

*thy firmness draws my circle just
and makes me end, where I begun.*

Note

¹ Cfr. R. Luperini, *Professore, la rimando a ottobre*, in «Tempo Illustrato», 3 ottobre 1976, n. 39, pp. 20-21; G. Napolitano, *I comunisti nella battaglia delle idee*, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 33 e Paolo Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, Morano, 1971, pp. 13, 14, 26.

² M. Jensen, *Il dibattito sul postmoderno in Italia. In bilico tra dialettica e ambiguità*, Firenze, Cesati, 2002.

³ Cfr. F. Jameson, *Postmodernism and Cultural Theories. Lectures in China*, Houxian daizhuyi he Wenhualilun, Xi'an, Shanxi Teacher's University, 1987; *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC, Duke University Press, 1991. Cfr. Jonathan Clark, *Fredric Jameson's Postmodern Marxism*, www.mun.ca/phil/codgito/vol4/v4doc2.html.

⁴ In «Artifara», n. 2, www.artifara.com/rivista2/testi/navigazione.asp.

Antichi, moderni, postmoderni

Ho capito che proprio le soluzioni «radicali» non sono affatto soluzioni, ma soltanto ciechi irrigidimenti che fanno di necessità virtù e semplificano la vita. Ma la vita e la convivenza tra gli uomini e tra i popoli non sono tali da poter essere realizzate senza pazienza e indulgenza, scepsti e rassegnazione, ossia senza quelle virtù che il tedesco di oggi rinnega giudicandole antieristiche, perché non ha alcun senso della caducità di tutte le vicende umane.

Karl Löwith, 1940

Premessa

Antichi, moderni, postmoderni. Un titolo che si richiama a tre elementi invece che a due dà luogo a un complicato intreccio di relazioni. Il problema rischia di configurarsi in modi analoghi al cosiddetto problema dei tre corpi in fisica, che non offre soluzioni dominabili.

Il fatto che il tempo sia unidirezionale e sia rappresentabile come una freccia semplifica (almeno in apparenza) il problema. Sembra infatti che non abbia molto senso chiedersi che cosa gli antichi pensano dei moderni o dei postmoderni, o che cosa i moderni pensano dei loro successori nel tempo e presunti loro affossatori. Possiamo però sempre chiederci che cosa ne avrebbero pensato e collocarci dal punto di vista di un filosofo della Scolastica che risponde alle critiche di Descartes e fermarci a pensare che cosa avrebbe detto Hegel della dialettica di Marx. Sembrano domande peregrine, ma non lo sono affatto.

Quanto a me, attraverso una serie di semplificazioni, cercherò di rispondere a tre domande. 1) Che cosa pensavano i moderni degli antichi? 2) Che cosa pensano i postmoderni dei moderni? 3) In quali modi entrambi pensano quello che pensano?

Che cosa pensavano i moderni degli antichi?

I moderni fecero uso di tre metafore per paragonare se stessi agli antichi. Per la prima i moderni sono i veri antichi; per la seconda la specie umana può essere pensata come un singolo uomo che attraversa età differenti della vita e passa dall'infanzia, alla maturità, alla vecchiezza; per la terza (che è anche la più antica) i moderni sono come nani seduti sulle spalle di giganti. Tutte e tre queste metafore hanno qualcosa a che fare con l'idea di progresso. Ma solo la prima la implica necessariamente. Non c'è ragione di venerare gli antichi a causa della loro antichità. Il mondo è ora più antico di quanto non fosse allora, e noi moderni – afferma Descartes – abbiamo una maggiore esperienza delle cose e «possiamo esser detti più antichi di costoro». È in noi, ribadisce Pascal «che si può trovare quell'antichità che onoriamo negli altri»¹. Le altre due metafore conservano nei secoli un significato davvero molto ambiguo. Alla tesi di una corrispondenza fra le età del singolo e le epoche della civiltà si richiameranno (dalla metà del Seicento fino ad Haeckel e Freud) sia i teorici del progresso, sia gli assertori dell'inarrestabile invecchiamento della società e della natura. L'infanzia può configurarsi come l'età dell'innocenza, di un sapere intuitivo superiore al sapere razionale, della fantasia creatrice oppure come l'età dell'ignoranza e della inconsapevolezza, come l'epoca che corrisponde a ciò che nella storia è primitivo, barbarico e feroce. D'altro lato la vecchiaia può apparire come l'età della veneranda saggezza o come l'epoca del decadimento, della corruzione, come una lenta agonia. Quella dei nani sulle spalle dei giganti, che è di origine medievale, è una metafora ancora più ambigua. Perché può rinviare alla nostra capacità di vedere più lontano o a quel destino che ci condanna ad essere per sempre dei nani in confronto a quei lontani e irraggiungibili giganti.

Il motivo dell'ambivalenza è essenziale. La contrapposizione della *aemulatio* alla *imitatio* diventa il grido di battaglia di molti intellettuali europei, da Poliziano ad Erasmo. Il mito di una assoluta perfezione dell'antichità si intreccia,

fino dall'epoca dell'Umanesimo, con il tema, continuamente riaffermato, di un «confronto» dei moderni con gli antichi. Questi ultimi, ha scritto Eugenio Garin, «appaiono maestri che non impongono una semplice ripetizione di sé, ma invitano a un colloquio o a una gara»². Anche quando verrà rifiutato il terreno stesso di una gara o di una contesa, predomina quella che oggi si chiamerebbe una «storicizzazione»: i discorsi che si svolsero nel mondo antico sono costruiti in vista di scopi non più accettabili. I limiti della filosofia antica sono i limiti della civiltà greca e romana e del mondo di valori che da esse fu espresso: «L'onore degli antichi – scrive Bacon – resta salvo, se noi avessimo seguito la loro stessa via non avremmo certo potuto eguagliarli». «Non vogliamo diminuire l'onore di ciascuno di essi», ribadisce Descartes. Gli antichi, affermerà Pascal, conoscevano altrettanto bene di noi tutto quello che della natura potevano osservare. Per questo possiamo contraddirli senza ingiuria e senza ingratitudine. In questo senso Galilei si dichiarerà, in polemica con gli aristotelici, un aristotelico vero. La venerazione per gli antichi nasce dalla paura a cimentarsi con il nuovo. L'impresa scientifica implica l'abbandono di quel bisogno di sicurezza, richiede la capacità di guardare il mondo senza più bisogno di guide: «Ci è bisogno di scorta ne i paesi incogniti e selvaggi, ma ne i luoghi aperti e piani, i ciechi solamente hanno bisogno di guida; e chi è tale, è bene che si resti in casa, ma chi ha gli occhi nella fronte e nella mente, di quelli si ha a servire per iscorta»³.

I moderni, com'è noto, scoprirono un Nuovo Mondo. Ma ne videro anche scomparire un altro. Nel corso della Rivoluzione Scientifica le sfere cristalline e i cerchi perfetti scomparvero dai cieli e la Terra non fu più il centro dell'universo. Il cielo, al quale gli uomini hanno guardato fino dalla preistoria come alla sede del Divino, divenne un luogo di mutamenti e di corruzione dove apparivano e scomparivano innumerevoli mondi. Ponendo fine a una tradizione millenaria scomparve anche l'immagine del circolo, sinonimo di perfezione. La storia dell'universo poté apparire a John Donne come un processo di decadimento:

Tanto decadde il mondo, fin dalla prima ora
Che il principio del giorno era la sera
e ora le primavere e le estati che vediamo
sembrano figlie di donne che han passato i cinquanta⁴.

Gli ultimi mille anni, aveva affermato Lutero, non giungeranno a compimento. Come ha scritto molti anni fa Marjorie Nicolson, quella profezia si era di fatto avverata. Il cosmo che era stato di Aristotele, Agostino, Tommaso, Dante e Shakespeare era davvero scomparso per sempre. Ad esso ne era lentamente subentrato un altro, privo di ombelico e di centro, infinito nello spazio e nel tempo.

Per moltissimo tempo l'uomo si era immaginato al centro di un universo finito, chiuso dal cielo delle stelle fisse «come da una camicia o da una tunica» (l'espressione è di Keplero) e creato, insieme al tempo, a suo esclusivo beneficio. Si era immaginato abitante, fino dalla creazione, di una Terra immutata nel tempo. Si era pensato signore e padrone di una natura non antecedente all'uomo, ma creata insieme all'uomo. Si era anche costruito un passato storico di poche migliaia di anni. Aveva identificato l'umanità, la civiltà e la cultura con le nazioni del Vicino Oriente, con la Grecia e con Roma, con l'Europa. La Rivoluzione Scientifica dette vita ad una visione meno narcisistica e assai più drammatica della natura, dell'uomo, del tempo.

Il moderno è stato definito dai teorici del postmoderno come un'epoca di trionfanti certezze e di «spiegazioni totalizzanti del mondo». Si è detto che domina in esso l'esigenza della sicurezza, che la soggettività vi si dispiega «verso un orizzonte di fini di cui ritiene di possedere la chiave». Si è parlato ancora di «metafisica attivistica» di «fede in una potenza sconfinata dell'uomo sulla natura», di «fede nell'illimitato superamento degli ostacoli naturali»⁵. Affermazioni come queste, riferite all'intera epoca moderna, non valgono molto di più di quelle relative all'Oscuro Medioevo o al Luminoso Rinascimento o alla bontà o alla cattiveria degli uomini in generale. Sono a stento accettabili nella parte storica delle guide turistiche. Proiettano sull'intera modernità l'immagine del positivismo costruita dagli

autori di manuali. Servono a mostrare quanto sia vero che nell'inconscio di ciascuno di noi si nasconde, fino dagli anni della maturità, un Piccolo Bignami.

Quando si scoprono Nuovi Mondi e quando crollano le immagini familiari dell'universo, l'animo oscilla fra l'esaltazione e l'incertezza, l'eccitazione e lo smarrimento. Questa ambivalenza è presente in tutta la storia umana e non mi riesce di pensare ad epoche che ne siano state, ne siano o ne saranno esenti. Mi sembra debba valere, in questo caso, il «dovette, deve, dovrà» di cui parlava Giambattista Vico.

La nuova filosofia revoca tutto in dubbio
l'elemento Fuoco è per intero spento
il Sole è perduto e la Terra; e in nessun uomo
la mente insegna più dove cercarla.
Spontaneamente gli uomini confessano
che è consumato questo mondo,
quando nei pianeti e nel firmamento
cercano in tanti il nuovo. E vedono che il mondo
è sbriciolato di nuovo nei suoi atomi.
Tutto va in pezzi, ogni coerenza è scomparsa,
ogni giusta provvidenza, ogni relazione:
principe, suddito, padre, figlio, son cose dimenticate
perché ogni uomo pensa di esser riuscito, da solo,
a essere una Fenice...⁶

Questi versi furono scritti da John Donne l'anno successivo alla pubblicazione del *Sidereus Nuncius* di Galilei, un testo che mostrava il «paesaggio terrestre» della Luna, e la natura della Via Lattea, che rivelava al mondo l'esistenza di Nuove Stelle. Un piccolo libro che ci dà ancora una rara emozione: quella di una «certezza data dagli occhi», capace di spezzare il cerchio senza fine delle dispute.

Che cosa pensano i postmoderni dei moderni?

I postmoderni pensano l'intera storia dell'Occidente (quella compresa grosso modo fra Descartes e Nietzsche) come un tutto unitario. Hanno una spiccata preferenza per

le sistemazioni unilineari. Vedono il postmoderno come la negazione del moderno e si appagano spesso di asserzioni definite solo per negazione. Hanno alle spalle una folla di letterati, romanzieri, pensatori, filosofi: da Oswald Spengler e Charles Péguy, da Ortega y Gasset a Hermann Hesse. Utilizzano una vasta e composita letteratura. Il postmoderno, come ha scritto Michela Nacci, è davvero privo di un'idea centrale e si configura come un *repêchage*, un assemblaggio di parti che furono di altre epoche⁷.

Mi occuperò qui solo di un grande filosofo (e della risonanza grandissima che ha avuto il suo pensiero) per una ragione precisa. Perché si è sostenuto, non a torto, che solo l'esplicito richiamo alla filosofia di Heidegger è in grado di far acquistare «rigore e dignità filosofica» al concetto di postmoderno⁸. Heidegger parla in modo esplicito di una «*essenza del mondo moderno*»⁹. Non solo c'è questa «essenza», ma il mondo moderno «va verso il compimento della sua essenza» e ci va, per di più senza che gli interessati se ne accorgano, «con risolutezza»¹⁰. C'è infatti un *ismo* filosofico che non è affatto una delle tante «correnti spirituali» (come il cristianesimo, l'umanesimo, l'illuminismo), che non si identifica né con una qualsiasi dottrina, né con un modo di vedere. Il nichilismo è un «movimento (*Bewegung*) storico» che muove la storia «in seno al destino (*Geschick*) dei popoli occidentali», che è «un processo fondamentale», anche se è caratterizzato dal fatto di essere «appena avvertito». Anche il nichilismo, proprio come il moderno, va «pensato nella sua essenza» come solo i filosofi sanno fare. Le innumerevoli e instancabili analisi della situazione spirituale del nostro tempo, che è dominato dalla tecnica e dalla rivolta delle masse, sono «prive di forza di pensiero» appunto perché non sanno pensare l'essenza. Il nichilismo non va scambiato con le sue manifestazioni esteriori: è, come voleva Nietzsche, «la legge» o «la logica interna» della storia dell'Occidente, anche se Nietzsche, come ogni altra filosofia prima di lui, ha scorto alcuni tratti del nichilismo, ma «non ne ha mai riconosciuto l'essenza». Questa essenza «risiede nella storia» che è dimenticanza della verità dell'essere: «La metafisica è un'epoca della sto-

ria dell'essere stesso. Ma nella sua essenza essa è nichilismo. L'essenza del nichilismo fa parte della storia secondo cui l'essere stesso è»¹¹.

Una sorta di «estremismo metodico» (è stato scritto) caratterizza anche in filosofia le posizioni della cosiddetta rivoluzione conservatrice. La critica più radicale investe il presente e il passato. Entrambi suscitano disperazione e vergogna, danno la sensazione della fine, si configurano come «epigionali». Un futuro dalla fisionomia del tutto indeterminata suscita invece vaghe speranze e incondizionata ammirazione. Ma il profetico vate di questo incerto futuro ha lo sguardo perennemente volto all'indietro. Guarda a quelle intatte, perdute origini alle quali non è più possibile far ritorno. Quel remoto passato contiene qualcosa di più del presente e del recente passato di decadenza. Si configura non come il tempo della «filosofia», ma come il tempo del «pensiero». Come ha scritto Heidegger, «il silenzio del pensiero originario» va cercato «pensando, in ciò che è già stato pensato, la via verso il non pensato che ancora nel già pensato si nascondeva»¹².

Qui la filosofia si identifica con un pensiero a doppia faccia, bifronte come Giano, privo di contorni, capace di far fronte contemporaneamente, da tutti i lati, a tutti gli avversari possibili e di soddisfare contemporaneamente esigenze opposte e contraddittorie. La separazione sacro-profano, l'immagine del filosofo come «Pastore dell'Essere», la distinzione fra l'«ontico» e l'«ontologico» rendono inattaccabile il discorso. La fine è anche l'indizio di un nuovo cominciamento. Il mancare dell'Essere è l'Essere stesso come tale mancanza. La tecnica è la realizzazione compiuta della metafisica, ma è anche il preludio dell'Evento (*Ereignis*). Ogni parola filosofica «reca dentro di sé la traccia incancellabile della *coupure* che separa il senso autenticamente ontologico dal senso comune e volgare». Ogni parola è giocata contro se stessa e non significa mai ciò che sembra significare. Le virgolette, le etimologie (spesso arbitrarie) determinano l'abissale distanza che separa il sacro dal profano, il profondo dall'ovvio, il senso autentico da quello volgare¹³.

Quando Hans-Georg Gadamer ha rievocato, nel 1969, il primo insegnamento di Heidegger a Friburgo, negli anni successivi alla prima guerra mondiale, si è fermato su un punto che è davvero centrale. Vale la pena di rileggere le sue parole: «Era qualcosa di nuovo, di inaudito. Avevamo imparato che pensare dovrebbe essere mettere in relazione, e realmente sembra giusto che, pensando, si ponga una cosa in una determinata relazione con l'altra e si faccia su questa relazione l'enunciazione, che si chiama giudizio. Ma ora noi sperimentavamo: pensare è *mostrare e portare a mostrarsi*. Fu un evento di potenza elementare... un dono inconcepibile»¹⁴.

Nella filosofia di Heidegger (come ha notato uno dei suoi maggiori interpreti) il concetto di verità è effettivamente costruito mediante la separazione tra «evidenza» e «adeguazione», mediante la dissociazione fra «corrispondenza» e «manifestarsi». La verità è il manifestarsi dell'Essere, la sua «disvelatezza». La verità è disvelatezza, «non-nascondimento» (*Unverborgenheit*), automanifestazione. Non ha a che fare con *il modo* in cui gli enunciati dichiarano qualcosa. Consiste solo *nel fatto* di questa disvelatezza. Heidegger «non allarga il concetto specifico di verità, dà alla parola verità un altro senso». L'apertura di un «orizzonte di senso» diventa più importante dell'esame del suo valore di verità. Il concetto di verità come disvelatezza e non-nascondimento può garantire solo il manifestarsi di un orizzonte di senso, non la sua verità, né il suo valore pratico o estetico. L'abbandono del concetto di verità (e dell'eredità di Husserl) è apparsa in questo senso a Ernst Tugendhat (che si è formato alla scuola di Heidegger) «una tendenza pericolosa». La verità è stata «derazionalizzata», e sottratta al pensiero riflessivo. Ciò non solo spiega la disponibilità, che è presente nella filosofia di Heidegger, ad «accogliere imperativi», ma «finisce per condurre inevitabilmente all'abbandono della stessa filosofia»: a rinunciare alla sua capacità argomentativa e alla sua antica tradizione critica¹⁵.

Quello che apparve al giovane Gadamer «un dono inconcepibile» si configura per Tugendhat come l'abbandono del concetto stesso di verità. Con un linguaggio legato al

ricordo, volto a tracciare il ritratto di un filosofo più che ad argomentare all'interno della tradizione speculativa, Jeanne Hersch ha rievocato le lezioni heideggeriane del 1933 e ha detto la stessa identica cosa di Tugendhat: «C'è del religioso, lì dentro, del mistico, c'è del pathos, dello psicologico, del teologico; ma subito l'autore ci assicura che non v'è nulla di tutto questo e che si è capito male»¹⁶.

Le argomentazioni appartengono all'epoca della metafisica, dominata dalla logica e dalla nozione di verità come correttezza delle rappresentazioni. La metafisica è giunta al suo compimento. Si apre la via al pensiero poetante (*Denken-Dichten*) o pensiero rimemorante (*Andenken*) che si pone in ascolto di quanto si nasconde nel detto dei primi pensatori. Così come avviene nell'antica tradizione della sapienza ermetica, il tema della verità che è sepolta nel passato e nel profondo e che va ricercata al di là della «lettera» si salda al tema di una distinzione radicale fra i comuni mortali e coloro che sono tre volte uomini, fra gli «uomini-bestie» e gli «uomini-angeli», fra coloro che sono capaci della verità e la massa degli indotti che è condannata all'illusione e all'ignoranza¹⁷. «Ogni esperienza di magia – scrisse alla metà del Cinquecento il mago Cornelio Agrippa – aborre il pubblico, vuol essere nascosta, si fortifica nel silenzio e viene distrutta nel momento stesso in cui viene dichiarata». Sostituendo alla parola «magia» la parola «pensiero» non sarebbe difficile attribuire espressioni come queste a molti filosofi del nostro tempo. L'ermetismo, che è senza dubbio una grande e complicata visione del mondo, è ancora, nel nostro secolo, ben vivo e vitale. Solo agli iniziati alla magia era concessa la possibilità di davvero pensare e davvero operare. Nella filosofia di Heidegger e in quella di alcuni dei suoi discepoli, solo i Greci delle origini che «abitavano l'essenza del linguaggio» erano vicini al «pensiero» e solo il popolo tedesco (alla cui lingua, ancora nell'intervista allo «Spiegel» del 1966 viene attribuita l'unica possibilità di cominciare a «pensare») può assumere su di sé il destino della storia dell'Occidente.

Tradizione ermetica e heideggerismo hanno, ai miei occhi, almeno cinque punti in comune: 1) il mito di una

originaria e riposta sapienza; 2) una «visione cospiratoria» della storia come inarrestabile decadenza; 3) una considerazione fortemente elitaria ed aristocratica del sapere; 4) una accessibilità al pathos e all'esperienza carismatica di una guida spirituale ed una corrispondente inaccessibilità alla scepsti, alla trasparenza intellettuale, al *common sense*; 5) una spiccata preferenza per l'oscurità invece che per la chiarezza. Ho accennato prima alla indubbia grandezza della tradizione ermetica. La fascinosa profondità di quella tradizione, la consapevolezza della sua decisiva rilevanza storica non mi pare debbano in alcun modo implicare un'adesione al tipo di valori che essa propose e continua a proporre alla cultura. Distinguere l'eredità di Atene da quella di Alessandria (come sapeva bene Aby Warburg) non è davvero una facile impresa. Ma le grandi scelte investono, com'è noto, solo grandi valori e implicano sempre opzioni né facili né ovvie.

L'attacco mosso da Martin Heidegger alla scienza, alla ragione, alla modernità è di un'intensità che è pari solo alla grandezza della sua filosofia. La sua distruzione della modernità è così radicale e investe a tal punto le radici da non lasciare spazio che ad *una sola* obiezione: quella della *inesistenza di una «essenza» della modernità*. L'unità del moderno è infatti raggiunta da Heidegger al prezzo di una omogeneizzazione così estrema e di un livellamento così finale da non consentire più di effettuare nessuna distinzione (come hanno rilevato sia Karl Löwith sia Jürgen Habermas) «fra i contenuti universalistici dell'Umanesimo, dell'Illuminismo, del Positivismo e le ideologie particolaristiche dell'autoaffermazione proprie del razzismo e del nazionalismo, o di tipologie volte all'indietro, nello stile di Spengler o di Jünger»¹⁸. Nell'odierna terminologia degli heideggeriani francesi il termine «umanesimo» (connotato negativamente come sinonimo di «soggettivismo» e di «metafisica») si applica indifferentemente all'illuminismo e alla filosofia classica tedesca, al liberalismo e al collettivismo, al capitalismo e al fascismo, allo stalinismo e al nazismo.

Per chi crede all'esistenza di un pensiero «più rigoroso del pensiero concettuale», che è riservato agli eletti e che

non necessita di argomentazioni, che sdegna ogni ricorso a questioni empiriche e normative, che passa fra la logica e le scienze senza toccarle dato che in esse non v'è «pensiero»¹⁹, riserve di questo tipo appaiono del tutto irrilevanti. Ed è infatti proprio questa la ferma convinzione dei molti chiosatori italiani e francesi dell'opera di Heidegger. È sempre difficile «ragionare», con chi considera i «ragionamenti» forme inferiori di attività intellettuale rispetto al «pensiero» nel quale si sta esercitando. Di fronte a chi contrappone il «pensiero» alla «ragione» si rischia sempre di fare la gracile figura di Mersenne che osava proporre agli alchimisti di ripetere in pubblico i loro esperimenti. La segretezza non era forse una conferma della loro grandezza? La incomprendibilità non era una prova della profondità di una verità destinata a restare inaccessibile ai più? E la irriducibilità di una scienza sacra al pubblico controllo non era a sua volta la riprova del detto evangelico che non vuole che le perle siano date in pasto ai porci? Che valore potrà mai avere l'invito alle definizioni e alle distinzioni di fronte a un linguaggio che non nomina oggetti, ma disvela l'unità profonda e l'essenza stessa delle cose?

Va anche aggiunto che, seguendo l'esempio del loro maestro, gli innumerevoli chiosatori di Heidegger hanno diffuso anche nel mondo della filosofia accademica o universitaria (e di conseguenza anche nella manualistica e nella divulgazione filosofica) uno stile di pensiero incantatorio-profetico che si mescola volentieri a forme di misticismo politico e di entusiasmo religioso. Questo stile (che ha una tradizione molto antica) aveva certo raggiunto anche nel tardo Ottocento posizioni di altissimo livello filosofico. Ma, in particolare nel mondo di lingua tedesca, era stato tenuto rigorosamente fuori dalle università.

Ai teorici contemporanei della postmodernità il moderno appare come l'età di una ragione forte che costruisce spiegazioni totalizzanti del mondo e che è dominata dall'idea di uno sviluppo storico del pensiero come incessante e progressiva illuminazione. Il postmoderno viene presentato, *e contrario*, come il mondo della immobilità e della «dissoluzione della categoria del nuovo, come espe-

rienza di "fine della storia", piuttosto che come presentarsi di uno stadio diverso, più progredito o più regredito non importa, della storia stessa»²⁰. Alla dura e spietata risolutezza dell'attacco al moderno svolto da Heidegger intorno agli anni '30 si sostituisce in questo tipo di heideggerismo (che ha spiccate preferenze per il «secondo» Heidegger) un atteggiamento molto diverso. Si nega ogni catastrofismo, si teorizza un pensiero debole, un soggetto «che non si pensi più come soggetto forte», si identifica «la nostra unica possibilità di libertà» con «un'esperienza fabulizzata della realtà». Un termine «relativamente raro» nei testi heideggeriani, quello di *Verwindung* (accettazione rassegnata e anche ri-segnata, o marcata da un nuovo segno) viene posto al centro del discorso. Attorno ad esso ruotano altri termini: rassegnazione, debolezza, oscillazione, perdita di peso, convalescenza, distorsione, *pietas*²¹.

La filosofia si presenta qui come una forma di tradizionalismo, si limita a dire come stanno le cose, si volge verso l'estetica e la letteratura, ispira la saggia pacatezza che è propria dei convalescenti e riprende in pieno la sua tradizionale funzione consolatoria. Il pensiero debole è in realtà solo una sottospecie dell'anti-illuminismo forte. Ai miei occhi appare come la varietà, amorosamente coltivata in una serra, di una lussureggiante erbaccia che si era diffusa in tutta Europa. L'heideggerismo che agì in profondità nella cultura della sinistra italiana nel corso degli anni '60 e dei primi anni '70 e che variamente si rimescolò con il marxismo italiano fu davvero altra cosa. In esso erano presenti quelle caratteristiche che Karl Löwith (scolaro e critico impietoso del suo maestro) individuò con straordinaria lucidità nel suo splendido diario che risale al 1940. Quel testo, così lontano nel tempo, contiene anche le cose essenziali sul dibattuto problema del «nazismo» di Heidegger.

Al centro di quella filosofia sta l'idea che una «disaggregazione e destrutturazione radicale» sia necessaria per consentire all'io di «acquisire per sé la ferma convinzione dell'unica cosa di cui c'è bisogno, disinteressandosi del chiacchiericcio e dell'agitarsi della gente»²². In vista di quell'«unica cosa» l'intera storia, dai Greci fino a Nietzsche,

viene condensata in un unico e sempre identico problema. Gli ingredienti principali di quella filosofia sono, agli occhi di Löwith, una dose molto alta di intensità e concentrazione spirituale; la recisa negazione del piacere, della gioia e del gusto della vita; una serie di solenni e apodittiche affermazioni; un tono perenne di sfida; la reiterazione ossessiva di termini come «disciplina», «costrizione», «durezza», «inesorabilità», di aggettivi come «severo» e «drastico», di espressioni come «far fronte», «contare su di sé», «esporsi al pericolo», «rottura in avanti». In quella filosofia Löwith vedeva espressa «la dura e spietata risolutezza di una volontà che si afferma di fronte al nulla, di un esistere senza pace e senza gioia, orgoglioso del suo disprezzo per la felicità e per qualsiasi umanità». Dopo aver ascoltato le lezioni di Heidegger, disse uno studente, sono fermamente deciso, ma non so a che cosa²³.

A quelle lezioni, accanto a Karl Löwith e a quell'ignoto studente, era presente anche Jeanne Hersch. Anch'essa ne ricavò impressioni quasi identiche. Al centro di quel pensiero non c'era (come spesso si ripete) *la meraviglia* davanti all'essere, ma *il disprezzo* per tutto ciò che non è questa meraviglia; «un disprezzo ardente, appassionato, ossessivo per tutto ciò che è comune, medio, generalmente ammesso; per il senso comune e per la razionalità; per le istituzioni, le regole, il diritto; per tutto ciò che gli uomini hanno inventato, nel breve spazio in cui devono vivere insieme, per confrontare i loro pensieri e le loro volontà, per dominare la loro selvaggia natura e attenuare il regno della forza»²⁴.

Quando la natura del predicatore si congiunge a quella dell'oppositore e quando l'indignazione verso il mondo si congiunge a quella verso se stessi il fascino su giovani ascoltatori è, in qualche misura, garantito. Perché c'è un'età della vita nella quale si tende volentieri a credere che «l'interno di un manicomio (come disse una volta lo stesso Heidegger) abbia un aspetto più decente e razionale» del tempo nel quale ci viene concesso di vivere ed anche perché (viene da aggiungere) il dubbio che la vita sia «una commedia recitata da un idiota che non significa nulla» fa parte da tempi molto remoti del modo umano di porsi di fronte al

mondo. Ma la negazione, in questo caso, coinvolge *insieme e contemporaneamente* l'intera tradizione della modernità, lo stato di cose esistente e un qualsiasi programma di riforma dell'esistente. Per questa via la critica allo stato delle cose si congiunge alla tesi della legittimazione della disgregazione. La disgregazione legittimata, mutata di segno, può tranquillamente esser chiamata (come fecero le Camicie Brune) Risveglio o Resurrezione (*Aufbruch*) o Primavera di giovinezza o (come avvenne in Italia negli anni di piombo) Nuova Resistenza. La indeterminatezza e il carattere puramente appellativo delle intenzioni filosofiche ed etiche, scrive ancora Löwith, lascia che i contenuti più diversi vadano a riempire la «fatticità» ossia ciò che resta dell'esistenza «quando essa sia stata scarnificata di tutti i suoi contenuti»²⁵.

Mi è accaduto di scrivere, nel 1970 (attirandomi critiche non sempre pacate né benevole), che «un heideggerismo di ritorno, ammantato da pensiero rivoluzionario, sembra essere il parto, per la verità non maschio, del nostro tempo». Questo tema è diventato oggi di gran moda²⁶. Anche se in Francia e in Italia l'heideggerismo ha dismesso negli ultimi dieci anni l'oscuro, tragico e fascinoso mantello con il quale si presentava fra le due guerre e ha indossato gli inoffensivi blue-jeans di Valentino o di Armani, sono ancora dello stesso parere. A quasi vent'anni di distanza, mi sembra tuttavia di avere più chiare di allora le ragioni delle molte strane mescolanze che si sono verificate nella nostra cultura. E mi sembra di capire meglio come sia potuto avvenire che temi e idee e posizioni che caratterizzano da sempre il pensiero della Rivoluzione Conservatrice e della cosiddetta Destra Radicale siano diventati patrimonio della Sinistra. Ed ho più chiare le ragioni per le quali Arnold Gehlen, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Martin Heidegger²⁷ sono diventati gli autori prediletti degli intellettuali della Nuova Sinistra.

Le diagnosi epocali

Le epoche unitarie, armoniose, pacificate con se stesse sono entità immaginarie che nascono dalla insofferenza per il proprio presente, dalla nostalgia per un'infanzia felice, dal sogno di un mondo nel quale tutti i problemi appaiano, una volta per sempre, finalmente risolti. Gli uomini hanno desiderato spesso di vivere «in un altro luogo» ed hanno spesso costruito paradisi celesti e terrestri, hanno anche manifestato propensioni per «un altro tempo» ed hanno coltivato i miti del primitivo e dell'originario, hanno delineato innumerevoli utopie. Insistere sulla varietà e molteplicità delle tradizioni, sulla irrimediabile varietà delle idee, sul molto rumore e sui molti disaccordi che caratterizzano la storia, sulle discordanze di cui è pieno il mondo delle idee genera in molti un invincibile senso di fastidio. Come se si presentassero continuamente nuove anomalie a chi ha costruito un quadro unitario, come se si sottolineasse la presenza di particolari problemi irrisolti a chi ha elaborato un grandioso teorema e lo ritiene completo e perfetto. Ma varietà, instabilità e discordanze costituiscono la fisiologia e non la patologia del mondo delle idee. Per questo il suo divenire è imprevedibile e, accanto alle grandi oscillazioni pendolari e ai continui ritorni, appaiono anche cose nuove che danno l'impressione di un viaggio non programmato e non programmabile, pieno di avventure.

Su questo punto, relativo alla varietà e alla molteplicità delle tradizioni, penso sia necessario insistere con molta forza. Perché ritengo che abbia del tutto ragione Richard Rorty quando afferma che «l'intera forza del pensiero di Heidegger risiede nel suo resoconto della storia della filosofia»²⁸. Credo anche che Paul Veyne, scorrendo della «Grecia immaginaria» della quale Heidegger ha parlato in tante delle sue pagine, abbia colto con molta esattezza un punto che è davvero centrale: «Madame Bovary credeva che a Napoli la felicità esistesse ventiquattro ore al giorno, con la densità della pietra; dimenticava che a Napoli si è occupati anche a lavorare, mangiare, faticare e annoiarsi. C'è una Madame Bovary in qualche filosofo: la strana ca-

ratteristica di questa professione è di credere che la realtà abbia il suo luogo d'elezione nell'immagine che ne danno i testi filosofici, o piuttosto nel non distinguere la realtà da quel riflesso testuale, nel far scaturire l'era atomica da una proposizione maldestra di Descartes»²⁹.

Sia il «nichilismo» sia la «ragione classica» che avrebbero dominato il mondo per più di duemila anni sono miti costruiti dai filosofi sulla base di operazioni semplificanti. La forza di suggestione di molte pagine è certo notevole, l'apparato teorico è spesso assai raffinato, ma non è affatto necessario farsi trascinare né dall'una né dall'altro ad accettare che mondo «si deve sempre intendere in senso spirituale»³⁰. Perché bisognerebbe credere che c'è un unico «sfondo» che dà senso alla totalità degli eventi? e che questo sfondo è costituito da una tradizione unitaria che va da Platone a Nietzsche? Il fatto che il discorso heideggeriano sulla tradizione sia così splendidamente formulato «da far sentire sciocco chiunque cerchi di trovare una zolla di terreno comune da cui avviare una discussione» non toglie che la filosofia di Heidegger consista «nella ricerca di un Sacro che ci distoglie dalle relazioni fra gli esseri concreti» e che «offrendoci l'«apertura all'Essere» invece della «argomentazione filosofica» Heidegger contribuisca a preservare ciò che vi è di peggio nella tradizione che si sperava di oltrepassare»³¹. In realtà, e in modo del tutto indipendente dal riconoscimento della «grandezza» di una filosofia, è possibile rendersi conto che le partizioni che consentono di «sistemare la storia del mondo», nasconderne la varietà, eliminare tutte le possibili anomalie, non lasciar spazio alle eccezioni, sono oltremodo semplici, hanno in genere la forma della dicotomia e della contrapposizione fra due termini: come nel caso delle ben note e celebrate coppie nichilismo/antinichilismo, ragione classica/ragione non classica, moderno/postmoderno. La immane vastità di queste categorie è pari solo alla loro disperante vaghezza.

Ciò che importa è che attraverso questi miti, queste alternative (e le semplificazioni che esse comportano) si è tentato e si tenta di far passare nella cultura una determinata immagine del filosofo e della filosofia. Quest'ultima

viene identificata con la capacità di dar vita a *diagnosi epocali* e viene integralmente risolta in essa. Quelle diagnosi vengono costruite tentando da un lato di prendere contatto con l'Originario e dall'altro di cogliere il senso di quel futuro che è implicito nel Destino. Quella costruzione si realizza non solo senza la minima attenzione per i discorsi elaborati da storici, psicologi, sociologi, economisti, antropologi, biologi, ma in assenza di ogni considerazione positiva per le indagini, i discorsi, i dati, le argomentazioni che in quelle attività sono presenti. Emerge in primo piano, nel ritratto del filosofo l'immagine antica del Missionario, del Funzionario dell'Umanità, del Pastore dell'Essere, dell'Ascoltatore e dell'Annunciatore della parola della Verità. L'annuncio può riguardare la lieta novella della salvezza o l'imminente apocalisse, oppure, come più di frequente accade, una precaria salvezza che viene prospettata come forse raggiungibile mediante l'attraversamento di un deserto che non sembra offrire speranze. Tutto ciò che di decisivo e di importante è accaduto, accade e accadrà si è svolto, si svolge e si svolgerà nel mondo del Pensiero. Sono sempre le epoche, le culture, le nazioni e le persone che dovrebbero essere all'altezza delle domande dei Filosofi, e non il contrario³². Narcisismo e autodeificazione, oracolarità e tragicismo diventano caratteri non occasionali, ma essenziali all'immagine del filosofo. L'invito all'angoscia e quello alla consolazione, come avviene in molte religioni, si presentano congiunti.

Fra i seguaci di Heidegger e i teorici del postmoderno sono molti quelli che non hanno occhi per la varietà delle tradizioni e per «le avventure di idee», che sono privi di senso storico e di cultura storica, e odiano la varietà, e detestano il relativismo in ogni sua forma, e considerano una qualunque specie di umorismo un mortale nemico della Verità e dello Spirito. Come diceva una volta l'antropologo Clifford Geertz, vivendo in mezzo a tanti filosofi che portano cappelli quadrati e siedono in stanze quadrate a pensare pensieri quadrati, non è affatto male che qualcuno rivolga ogni tanto l'invito a provarsi un sombrero. Quelli che non se lo provano mai (e che si infastidiscono molto se

altri se lo provano) ritengono che il loro compito sia quello di enunciare ad altissima voce le regole, rispettando le quali, tutti coloro che sono in disaccordo vivrebbero per sempre in una felice armonia. Finalmente priva di toni dissonanti perché dominata da una sola voce che presume di avere il diritto di far tacere le altre. Molti filosofi, pastori ed annunciatori dell'Essere, si sono sentiti e si sentono collocati proprio sul crinale della storia, nel luogo più alto, quello che domina tutti i possibili panorami. Ritengono di essere stati collocati dal Destino esattamente nel punto in cui due mondi si distinguono e si separano. Di una cosa soprattutto stentano a rendersi conto: che quella stessa loro sensazione di «eccezionalità» è stata condivisa da innumerevoli intellettuali e da moltissimi uomini nel corso della loro vita e nel succedersi delle generazioni.

Conclusioni

Nei decenni che abbiamo alle spalle – sulla base di strane mescolanze attinte a filosofie molto diverse fra loro – il mondo moderno è stato spesso presentato ad un larghissimo pubblico non come un edificio bisognoso di riparazioni o ristrutturazioni, ma come un mucchio di macerie. La critica dell'esistente è diventata il pretesto per un rifiuto della società in generale, per una aggressione ai valori della conoscenza e per una difesa degli istinti. L'idea che esistano, in ogni società «vincoli di fatto» che riguardano la produzione e l'organizzazione sociale è stata liquidata in nome della non-liceità di imporre norme all'immaginazione e al gioco dei desideri. A molti giovani, in quegli anni, la tolleranza è stata presentata come una forma di debolezza borghese. Si è irriso alla democrazia come ad una struttura puramente formale, espressione del dominio di pochi padroni su molti schiavi. Si è predicato che i diritti dell'uomo erano un'espressione dell'ideologia borghese o il superato residuo di una filosofia ancora attardata a parlare dell'esistenza dell'uomo e del soggetto. Si sono identificate le maggioranze con una massa di illusi e di sprovveduti che hanno

perennemente bisogno di essere risvegliati dall'esterno. Si è insegnato a guardare alla gente con il generico amore a buon mercato e con il sostanziale disprezzo che si prova per coloro che non appaiono mai in grado di essere protagonisti. Alcuni hanno anche appreso a considerare se stessi come membri di una avanguardia e a considerare le proprie idee come rivelatrici di quel senso profondo e «oggettivo» della storia che resta sconosciuto ai più. Molti si sono sentiti portatori della Verità e del Valore, non di una verità e di un valore fra molti altri. Si sono convinti che la verità può essere manipolata in vista di un Fine che Giustifica Tutto perché si identifica con la Soluzione Definitiva dei problemi del genere umano. Alcuni pochi hanno anche imparato a fare appello a pretese «necessità oggettive» della società e della storia per infliggere agli altri il dolore, la sofferenza e la morte.

Anche nella vasta cerchia degli uomini e delle donne che non fanno della cultura o della scienza una professione, presso il pubblico costituito da coloro che nel linguaggio dell'heideggerismo vengono qualificati come «io inautentici», le idee circolano con molta forza. In quel mondo emergono decisi rifiuti e, sulle grandi questioni, anche scelte di importanza decisiva per tutti. Io credo che anche gli accademici heideggeriani che si qualificano «non-addomesticati» e trovano «insopportabile» che si parli dal punto di vista del senso comune delle grandi tragedie del nostro tempo abbiano un debito molto profondo nei confronti di tutti quegli uomini e quelle donne che, senza aver mai seguito corsi accelerati di filosofia, ricavarono dal loro senso comune la forza che era necessaria per superare la paura e l'avvilimento e per resistere alla barbarie nazista. Coloro che vivono sul piano della «fatticità» e dell'«ontico» non hanno, per nostra fortuna, sopravvalutato le idee espresse all'interno di quella comunità dei filosofi che, su tutta la terra, non è più vasta di una media cittadina di provincia e dentro la quale si manifestano forme di solidarietà che fanno impallidire quella di molte culture primitive. Le parole pronunciate dai filosofi sono giunte al grande pubblico immiserite e banalizzate nel linguaggio dei sindacalisti, dei

giornalisti, dei politici, nonché dei cultori di filosofia che collaborano ai quotidiani. Dato che nella tradizione filosofica c'è davvero tutto o quasi tutto, molti uomini e donne del nostro tempo hanno fatto propria, senza saperlo, una tesi filosofica molto importante presente in una serie di filosofi da Francis Bacon fino a Richard Rorty. Secondo quella tesi non è affatto vero che le posizioni assunte in sede di filosofia siano in qualche modo vincolanti per le sorti e per i destini del genere umano. Sarebbe altrimenti molto difficile spiegarsi come, nei paesi dell'Occidente, abbiano potuto sopravvivere e fortemente consolidarsi regimi liberal-democratici. Perché è vero, come ha scritto Tzvetan Todorov sul «Times Literary Supplement» del 17-23 giugno (1988), che negli ultimi due secoli la maggior parte degli intellettuali di quegli stessi paesi ha preso esplicitamente e ripetutamente posizione a favore di sistemi politici dominati dalla tirannide e dalla violenza.

Se si crede davvero che ad ogni testa spetti un voto, e che la legittimità delle decisioni dipenda solo dal consenso, è necessario non concedere nulla all'antichissima tradizione filosofica di una «sapienza riposta» che teorizza la distinzione autentico/inautentico, sacro/profano, eletti/volgo. Se si crede che abbia un senso proporsi il problema dei diritti umani, è difficile accettare in silenzio forme di radicale antiumanesimo (che si spingono, come fa un allievo di Derrida) ad asserire che «il nazismo è un umanesimo» oppure affermazioni (come quelle di Michel Foucault) sul preteso «carattere catastrofico» di ogni ricerca di principi morali accettabili da tutti. È anche necessario rendersi conto che l'antiumanesimo e la critica del mondo moderno come mondo della tecnica, che costituiscono una sorta di «nocciolo duro» dell'heideggerismo, sono «radicalmente incompatibili con quel minimo di "soggettività" che è richiesto perché sia possibile, comunque lo si intenda, un pensiero democratico»³³.

La tradizione filosofica conosce certo molti sacerdoti dell'Essere, ma è anche in grado di far nascere salutari dosi di diffidenza verso tutti coloro che presumono di sapere quale sia «la tendenza fondamentale» della storia e riten-

gono di appartenere alla ristrettissima élite di coloro che ne conoscono il senso ed hanno chiaro il «destino». Molti filosofi del passato ci hanno insegnato a non prendere troppo sul serio quei filosofi che non esitano a raccontare a tutti di «aver penetrato il segreto metafisico dell'Occidente» e che, sulla base di questa loro «scoperta», senza mai un filo di incertezza, giudicano e mandano.

Il fatto che il destino della civiltà sia la Decadenza, il Naufragio, l'Oblivio dell'Essere invece che il Progresso o la nascita dell'Uomo Nuovo, o la definitiva conquista della Società Perfetta non sembra neppure, da questo punto di vista, molto significativo. Il sogno di una «struttura centrata» della società, di un punto, unico e decisivo, su cui far leva, di una pianificazione totale, di un uomo non più alienato appare a molti, in questo inizio di tramonto del millennio, più legato a deliri paranoiacali di grandezza che a generose utopie. La società moderna appare sempre più differenziata e acentrata, priva di confini territoriali. Essa, *contemporaneamente*, rispetto a formazioni sociali anteriori, più sicurezze e più insicurezze, più *chances* e più rischi, più connotati positivi e più connotati negativi, rende possibile più affermazione e più critica³⁴. Al suo interno, solo una molteplicità di centri sembra in grado, a livelli diversi, di elaborare l'informazione necessaria a decisioni che devono sempre configurarsi come provvisorie e rivedibili. I criteri di priorità, assunti all'interno dei sistemi parziali che costituiscono la società, non appaiono quasi mai commisurabili. La contrattazione si svolge sempre più spesso senza che esistano punti di riferimento condivisi³⁵.

Ma la tesi filosofica dell'incompatibilità dei valori e dei fini ultimi, dei differenti stili di vita, e delle diverse forme di vita non è una scoperta recente. Isaiah Berlin preferisce il termine «pluralismo» a quello di «relativismo» e ha fatto risalire quella scoperta a Vico e ad Herder. Quella pluralità e quella incompatibilità sembrano oggi presenti non solo in società e in culture diverse, come nel quadro tracciato da Vico, da Herder e da Isaiah Berlin, ma anche all'interno dei gruppi sociali e all'interno di una stessa società. Quella incompatibilità e quel pluralismo rendono inevitabile il

conflitto tra valori e rendono, al tempo stesso, incoerente, obsoleta e illusoria l'idea di un Tutto Perfetto nel quale coesistano tutte le cose buone, di una armoniosa coesistenza di tutti i Grandi Beni. L'attenuazione dei conflitti, l'equilibrio fra le opposte priorità, il carattere non assoluto di queste ultime, i compromessi, la ricerca di un equilibrio sempre minacciato e sempre bisognoso di aggiustamenti e di costanti riparazioni e che eviti scelte intollerabili sembrano certo ai sacerdoti e ai profeti del destino dell'Occidente ideali troppo poco nobili e troppo poco eroici. Ma non ci è più concesso di dimenticare (dopo quanto abbiamo visto accadere) che la ricerca della perfezione, applicata alla vita sociale, ha condotto alla pratica su larga scala del sacrificio umano. Possiamo certo continuare a considerare alcune delle astrazioni in onore delle quali sono stati effettuati quei sacrifici più accettabili di altre. Ma ci siamo resi conto, per riprendere le parole di Berlin, che la ricerca della perfezione si configura inevitabilmente come «una ricetta, una via obbligata che porta allo spargimento di sangue e che le cose non migliorano se a dettare la ricetta è il più sincero degli idealisti, il più puro dei cuori»³⁶.

Mi sembra opportuno chiudere con due annotazioni «leggere». La prima di esse è una specie di confessione. La seconda una sorta di augurio.

A differenza di quanto accade nel mondo delle teorie (sia quelle scientifiche, sia quelle filosofiche) nel mondo delle idee le metafore prevalgono sulle definizioni. Quel mondo è dominato non dal rigore, ma dall'ambiguità, non dalle distinzioni nette, ma dalle mescolanze inattese. Le idee, come è stato detto, non solo, una volta trasmesse, vivono di una loro autonoma vita, ma si comportano come le palline di mercurio, che rotolano via e vanno a cacciarsi nei posti più impensati, in luoghi nei quali la logica non le avrebbe mai collocate. Questa consapevolezza genera molte incertezze e dovrebbe anche invitare a molta modestia. Bisogna tuttavia essere consapevoli anche di un'altra cosa: che quando l'entusiasmo per le grandi unificazioni si associa alla scarsità delle letture, i risultati possono essere davvero sconcertanti: alcune di quelle graziose palline possono tra-

sformarsi in pallottole di piombo. Non ho mai potuto capire come si siano potute scambiare per eccitanti novità le affrettate rimasticature, effettuate negli anni '60 e '70, dei temi caratteristici dell'antiscientismo e dell'irrazionalismo dell'inizio del nostro secolo. Una cultura come quella attuale dipende un po' troppo, anche in filosofia, dai redattori dei quotidiani e dei settimanali. Questi ultimi hanno una forte propensione a presentare ogni libro recente come la nascita di un nuovo modo di pensare e si sottraggono con molta difficoltà a quel folle piacere di veder «mandare in aria la baracca» che sperimentarono nei non formidabili anni della loro giovinezza. Una cultura che concepisce i mutamenti di paradigmi come processi che si effettuano dalla sera alla mattina e nella quale il Tempo assiste a «parti maschi» ogni ventiquattr'ore crea, agli uomini della mia generazione (peggio ancora se fanno di professione gli storici), problemi davvero notevoli di adattamento.

Pur appartenendo a quella esigua minoranza di italiani che usano la parola compromesso in un'accezione positiva, spero che la controversia fra moderni e postmoderni non si chiuda nel segno di un compromesso. Come avvenne (relativamente agli antichi e ai moderni) all'Università di Basilea nel 1464 e poi all'Università di Tubinga. Gli statuti di quest'ultima, nel 1496, prescrivevano infatti che le quattro cattedre della Facoltà fossero equamente ripartite fra le due vie: due professori dovevano insegnare secondo la «via antiqua» e due secondo la «via moderna»: «duo de via realium et duo de via modernorum».

Ho accennato, proprio all'inizio, a peregrine domande su situazioni impossibili. Su moltissimi argomenti dispongo solo di ben consolidate incertezze. Penso tuttavia che nel 1496 (avendone la possibilità) avrei scelto la via modernorum. Oggi sono comunque sicuro di essere ancora dalla stessa parte.

Note

¹ *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, voll. 11, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, X, p. 204; B. Pascal, *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Bari, Laterza, 1959, pp. 7-9.

² E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1967, pp. 46-59.

³ Cfr., nell'ordine, F. Bacon, *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, Torino, Utet, 1975, pp. 422-423; R. Descartes, *Opere*, Introduzione di E. Garin, 2 voll., Bari, Laterza, 1967, II, p. 16; B. Pascal, *Opuscoli*, cit., pp. 9-11; *Opere di Galileo Galilei*, a cura di A. Favaro, 20 voll., Firenze, Barbera, 1890-1909 e 1929-1939, VII, p. 138.

⁴ J. Donne, *First Anniversary*, vv. 201-204, *Poems*, a cura di H.J.C. Grierson, London, 1933, p. 213.

⁵ G. Vattimo, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano, Garzanti, 1985, p. 48.

⁶ J. Donne, *First Anniversary*, cit., vv. 205-219.

⁷ M. Nacci, *Quelli che vengono dopo gli ultimi*, in «I viaggi di Erodoto», 1, 1987, 1, pp. 126-139. Dello stesso autore: *Tecnica e cultura della crisi* (antologia di testi), Torino, Loescher, 1982; *Società e politica nella crisi francese fra le due guerre*, in «Intersezioni», IV, 1984, 1, pp. 85-123; *La crisi della civiltà: fascismo e cultura europea*, in «Critica Marxista», 1984, pp. 205-227; *Ordine e rivoluzione: le fonti della nuova destra*, in «Rivista di filosofia», LXXVI, 1985, 2, pp. 269-306.

⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 9.

⁹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 85.

¹⁰ *Ibidem*, p. 99.

¹¹ *Ibidem*, p. 244. Le citazioni precedenti rinviano alle pp. 199-200, 203, 243.

¹² M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1980, pp. 29-30. Sull'atteggiamento di Heidegger nei confronti del mondo antico ha scritto pagine molto felici G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 16-24.

¹³ Cfr. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de M. Heidegger*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988, pp. 74, 94, 96.

¹⁴ H.G. Gadamer, *Il pensatore Martin Heidegger*, in «Humanitas», 33, 1978, 4, pp. 416-422 (pp. 416-417).

¹⁵ Cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967; *Heideggers Idee von Wahrheit*, in O. Pöggeler, *Heidegger* (1969), Königstein, Athenaeum, 1984, pp. 293-294; *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M., 1979, pp. 239, 242-243.

¹⁶ J. Hersch, *Les enjeux du débat autour de Heidegger*, in «Commentaire», 42, 1988, p. 479.

¹⁷ Per una trattazione più ampia e per i riferimenti bibliografici rinvio al mio saggio *L'eguaglianza delle intelligenze*, in *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 71-108. Il quarto dei cinque punti qui di seguito elencati nel testo riprende alla lettera espressioni di K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1966, p. 128.

¹⁸ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 137.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 140, 143 e cfr. K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 83.

²⁰ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 12.

²¹ *Ibidem*, pp. 13, 38, 55, 179, 180, 186, 189.

²² K. Löwith, *La mia vita in Germania*, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 51.

²³ *Ibidem*, pp. 52, 53, 56, 60, 61.

²⁴ J. Hersch, *Les enjeux du débat*, cit., p. 476.

²⁵ *Ibidem*, pp. 50, 52, 47, 55. Grazie ad una distinzione dogmatica fra autentico e inautentico, esistenziale e volgare, originario e derivato – scriverà Löwith molti anni più tardi (1960) – Heidegger «è arrivato al risultato di fornire ad una generazione di studenti nuovi canoni e di persuaderli che la logica e la ragione si devono dissolvere nel turbine di un'impostazione più vicina alle origini; che l'etica, la cultura, l'umanità, che del resto scriviamo ormai da tempo solo tra virgolette, non costituiscono dei propositi seri; che l'uomo non è un animale razionale, bensì un estatico Pastore dell'Essere». Cfr. K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., pp. 14-15.

²⁶ Paolo Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, Morano, 1971, p. 14. Come ha scritto J. Habermas, «Ci si dovrebbe chiedere perché questi spiriti "conservatori-rivoluzionari" esercitino ancora una volta tanto fascino, soprattutto sulle ex subculture di sinistra. Si direbbe che, almeno in Germania, qualcuno abbia trasferito direttamente la propria libido da Fidel Castro a Carl Schmitt» (Intervista rilasciata a Vanna Vannucci, in «la Repubblica», 24.10.1987). Sul silenzio e sulla assenza di «racconti» che accompagnano questi trasferimenti diretti o rapidi passaggi ideologici andrebbe svolta un'apposita ricerca. Sono per esempio molti quelli che «hanno spento la luce nella stanza della rivoluzione e, quando l'hanno riaccesa, si sono fatti trovare in una stanza che ha alle pareti il ritratto di Montesquieu» (l'immagine è di L. Vaccari, *Non ce la raccontano giusta*, in «L'Europeo», 12 agosto 1988, p. 33). La stessa domanda formulata da Habermas è presente nel libro di L. Ferry e A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988, p. 31, dove si afferma che si tratta di «comprendere per quali strane svolte il pensiero di Heidegger sia potuto diventare una delle principali fonti

per la critica del mondo democratico, al punto che, per un singolare rovesciamento di situazione, colui che fu più di un compagno di strada del nazismo è diventato, nella Francia contemporanea, il principale «filosofo della sinistra». Queste affermazioni valgono certo anche per l'Italia. È indubbiamente vero, come scrivono Ferry e Renaut (p. 37) che «il declino del marxismo ha reso progressivamente più visibile la presenza di un pensiero (l'heideggerismo) che procedeva solo all'ombra del suo fratello-nemico», ma è anche vero che gli storici di professione dovrebbero tentare di cogliere, nei contesti di cui si occupano, qualcosa di più delle presenze platealmente visibili e dovrebbero mostrare una qualche attenzione anche per le «ombre» che accompagnano quasi sempre i personaggi più appariscenti.

²⁷ La discussione sui rapporti di Heidegger con il nazismo – che è nuovamente divampata dopo la pubblicazione del volume di V. Farias, *Heidegger et le Nazisme*, Paris, Verdier, 1987 (trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1988) – inizia nell'immediato dopoguerra con il saggio di Alexandre Koyré pubblicato in «Critique» (1946, 1 e 2). La storia di tale discussione è parzialmente delineata nel volume di L. Ferry e A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, cit., pp. 47-73. Sulla specifica posizione di Heidegger nei confronti delle tesi centrali del «modernismo reazionario» è ora disponibile in italiano: J. Herf, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e nel Terzo Reich*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 165-172. Per un esame di alcuni aspetti del problema si rinvia al successivo capitolo sesto.

²⁸ R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 81.

²⁹ P. Veyne, *Responsabilità filosofica o agiografia del filosofo?*, in «Aut-Aut», 226-227, 1988, p. 127.

³⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. di G. Masi, Milano, Mursia, 1968, p. 55.

³¹ R. Rorty, *Conseguenze*, cit., pp. 69, 80, 82.

³² *Ibidem*, p. 76.

³³ Cfr. L. Ferry e A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, cit., p. 42: «In breve: come pensare alla democrazia senza imputare all'uomo quel minimo di volontà e di dominio che Heidegger rifiuta perché volontà e dominio, in qualunque senso intesi, conterrebbero già in germe l'universo della tecnica concepito come "volontà della volontà"?». L'affermazione di Ph. Lacoue-Labarthe è in *La fiction du politique*, Strasbourg, 1987, p. 81. L'affermazione di Foucault è in «Les Nouvelles Littéraires» del 28 giugno 1984 ed è richiamata nel volume di L. Ferry e A. Renaut, *Il 68 pensiero: saggio sull'antiumanesimo contemporaneo*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 40. È anche da vedere, degli stessi autori, il già citato *Heidegger et les modernes*. Nel clima della forte polemica che si è aperta in Francia contro gli «antiumanisti» sono da rivedere le pagine scritte a caldo da R. Aron, *La révolution introuvable. Réflexions sur les événements de Mai*,

Paris, Fayard, 1968, e riprese in *Memorie. Cinquant'anni di riflessione politica*, Milano, Mondadori, 1984.

³⁴ Cfr. su questi temi, N. Luhmann, *Modernità e differenziazione sociale*, in G. Mari (a cura di), *Moderno postmoderno: soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 92-94.

³⁵ Dopo Weber e dopo Luhmann è difficile pensare all'esistenza di un sistema unitario di valori ai quali la società nel suo insieme possa fare stabile e indiscusso riferimento, cfr. M. Vacatello, *Morale e società moderna*, *ibidem*, pp. 147-148; S. Holmes, *La modernità e le ideologie moderne*, in E.M. Forni (a cura di), *Teoria dei sistemi e razionalità sociale*, Bologna, Cappelli, 1986, pp. 199-210.

³⁶ Cfr. I. Berlin, *Sulla ricerca dell'ideale*, testo presentato in occasione del conferimento del premio internazionale Senatore Giovanni Agnelli, Torino, Teatro Regio, 15 febbraio 1988.



«Idola» della modernità

Penso che le filosofie che sono state ricevute o create siano altrettante favole presentate sulla scena o recitate, che hanno prodotto mondi fittizi da palcoscenico.

Francis Bacon, 1620

Parlando in generale, gli errori della religione sono pericolosi, quelli della filosofia sono soltanto ridicoli.

David Hume, 1739

Premessa

Esiste ormai una letteratura molto vasta che contrappone moderno e postmoderno. In essa (mi riferisco qui grosso modo agli ultimi dieci anni¹⁾) il moderno si configura:

1) come l'età di una ragione forte che costruisce spiegazioni totalizzanti del mondo e che è dominata dall'idea di uno sviluppo storico del pensiero come incessante e progressiva illuminazione;

2) come l'età dell'ordine nomologico della ragione e di una sua struttura monolitica e unificante;

3) come l'età dell'appropriazione e riappropriazione dei fondamenti o come l'età del pensiero inteso come accesso al fondamento;

4) come l'età della autolegittimazione del sapere scientifico e della piena e totale coincidenza fra verità ed emancipazione;

5) come l'età del tempo lineare, caratterizzata dal «superamento», ovvero dalla novità che invecchia ed è rapidamente sostituita da una novità più nuova;

6) come l'età dominata dalla persuasione della positività dello sviluppo e della crescita tecnologica intesi come progetti capaci di previsione totale e di totale dominio.

Il postmoderno si configura *ex contrario*:

1) come l'età di un indebolimento delle pretese della ragione che revoca il senso della storia e mette in questione le eventualità totalitarie dell'umanesimo;

2) come l'età della plurivocità o della polimorfia o dell'emergere di una pluralità di modelli e paradigmi di razionalità non omogenei, non riconducibili l'uno all'altro, ma vincolati solo alla specificità del loro rispettivo campo d'applicazione;

3) come l'età di un pensiero senza fondamenti o della decostruzione o di una critica della ragione strumentale che revoca il senso della storia e ne riconosce il carattere enigmatico;

4) come l'età in cui la scienza riconosce il carattere discontinuo e paradossale della sua propria crescita;

5) come l'età della dissoluzione della categoria del nuovo e dell'esperienza della fine della storia;

6) infine come l'età in cui scienza e tecnica appaiono rischiose e non anzitutto liberatrici dalla fatica e dal bisogno.

Questo scheletrico elenco di affermazioni (ognuna delle quali ha, come suol dirsi, un preciso nome e cognome²) era necessario. Ma è anche necessario un chiarimento relativo al titolo. In esso il termine *idolo* è assunto nel suo significato tecnicamente baconiano. Alcuni dei sinonimi impiegati dal Lord Cancelliere sono, com'è noto, *fictions*, *superstitions*, *errors*, *spectra*, *notiones falsae*, *volantes phantasiae*. Si può chiarire il significato del titolo ed anche l'ambiguità del genitivo traducendolo come *false immagini della modernità* o, se lo si preferisce, *svolazzanti fantasie intorno alla modernità*.

Tra il secondo e il quarto paragrafo del presente saggio si espongono le risposte che furono elaborate da due filosofi moderni a tre domande molto impegnative: che cos'è il sapere? che cos'è la tecnica? che cos'è la ragione? Le risposte che verrò esponendo non sono «costruite» su testi moderni. Si limitano a ricalcarli con fedeltà: anche nella terminologia e nell'impiego delle metafore. A queste risposte vengono contrapposte alcune affermazioni conte-

nute in testi dei teorici della postmodernità. La parte finale contiene invece alcune riflessioni sparse sul tema moderno-postmoderno.

Che cos'è il sapere?

L'universo non è una realtà ordinata e strutturata gerarchicamente. Non esiste alcuna necessaria corrispondenza né fra gli elementi che lo costituiscono né fra microcosmo e macrocosmo. Non solo l'uomo non riflette nella sua mente la struttura del mondo, ma neppure fra l'ordine del cosmo e quello della società esiste una qualche individuabile corrispondenza. Le fonti della conoscenza sono varie: la fede, la tradizione, il senso, l'intelletto. Ma è difficile stabilire fra esse una gerarchia. La fede vale solo per le cose che le appartengono. Il senso ci inganna spesso e l'intelletto ci inganna ancora più spesso del senso. Di una sola cosa siamo sicuri: che non possiamo fidarci della tradizione in genere e di quella filosofica in specie perché in essa sono stati costruiti innumerevoli mondi da palcoscenico, simili al teatro dei poeti dove le storie raccontate hanno come unica prerogativa quella di corrispondere ai desideri di ciascuno. Gli inganni presenti nelle nostre fonti di conoscenza non sono simili a difetti o a colpe ai quali si può porre rimedio. Dipendono dal fatto che la nostra mente mescola di continuo la sua natura alla natura delle cose e dal fatto che le immagini false e le fallacie fanno parte della struttura della mente, sono in essa innate e sono radicate nella natura umana. Gli errori sono inseparabili dalla nostra natura e condizione di vita. Posso descriverli, tentare di esorcizzarli prendendone consapevolezza. Non potrò mai, in nessun caso, liberarmene completamente.

L'immagine di cui si può far uso per pensare l'universo è quella del labirinto o (se lo si preferisce) quella della selva. Non ci sono infatti strade visibili, ma solo vie ambigue. Non ci sono similitudini sicure, ma solo fallaci somiglianze di segni e di cose. Non ci sono percorsi rettilinei, ma solo spirali e nodi avvolti e complicati. Il caso, gli effetti

della credulità, le prime nozioni assorbite nell'infanzia costituiscono quel patrimonio al quale diamo il nome di ragione. Neppure ciò che davvero ci differenzia dagli animali ci aiuta molto. Perché il linguaggio non è affatto, come a lungo si è creduto, un'entità controllabile. Le parole, nel momento stesso in cui vengono usate, ritorcono la loro forza contro l'intelletto. Sembra che possiamo tracciare, mediante le parole, linee di demarcazione ben visibili tra le cose. Ma poi, ogni volta che tentiamo di spostare quelle linee, le parole ci sono di ostacolo e si ribellano e condizionano il nostro intelletto. Finiamo allora per discutere non intorno alle cose, ma intorno alle parole. Proviamo allora a costruire un linguaggio rigoroso, fatto di definizioni. Ci accorgiamo allora che quel linguaggio parla solo di parole e che le cose ci sono irrimediabilmente sfuggite di mano. D'altra parte siamo condannati a far uso del linguaggio e non possiamo prescindere da esso.

Ma anche il bisogno di sicuri e indubitabili punti d'appoggio fa parte della natura dell'uomo. Sembra che gli uomini avvertano la necessità di principi stabili, cerchino una specie di *asse* attorno al quale far ruotare la varietà degli argomenti e delle meditazioni. Se l'intelletto subisce sbandamenti e fluttuazioni gli uomini hanno l'impressione che il cielo rovini loro addosso e cercano subito un solido pavimento, una specie di *Atlante dei pensieri*, simile a quello che nella favola sosteneva il cielo con le spalle. In realtà gli uomini hanno più paura del dubbio che dell'errore e si illudono di poter stabilire dei principi dai quali tutto il sapere possa essere derivato e attorno ai quali possano ruotare tutte le loro dispute.

Ma il problema maggiore è quello della novità e della difficoltà o della incapacità a pensare il nuovo. Perché la mente umana è male organizzata: prima diffida troppo di sé e subito dopo si disprezza. Prima sembra incredibile che una cosa possa essere scoperta. Poi, dopo che è stata scoperta, si ritiene incredibile che essa possa essere stata ignorata. Verso tutto ciò che è nuovo opera sempre un duplice pregiudizio: la salda credenza in ciò che è già stabilito; la tendenza a inserire il nuovo (privandolo del suo carattere di

novità) all'interno di uno schema già prefigurato. Se, prima della introduzione della seta, si fosse prospettata l'esistenza di un filo diverso dal cotone e dalla lana e più morbido, lucido e resistente di essi, chi sarebbe stato capace di pensare a un baco o a un verme?

Se le cose stanno così, un quadro completo ed esaustivo del mondo non ha senso. Ove venga costruito, tale quadro suscita immediato consenso perché genera sentimenti di rassicurazione. Ma è meglio stimolare l'intelligenza che usurpare la buona fede. È meglio rinunciare a comporre trattati e procedere per affermazioni staccate e provvisorie. È meglio essere meno rassicuranti e mostrare i *vuoti* del sapere e sollecitare alla ricerca. Nessuna filosofia universale e completa è proponibile e le tesi filosofiche finora esposte non sono espressioni della verità, ma piuttosto paragonabili ai poco gradevoli suoni che emettono i musicisti quando accordano i loro strumenti. Il concerto deve ancora arrivare e si può solo nutrire la speranza che sia migliore dei suoni attuali. Per questo, non c'è alcun metodo che sia universale e perfetto. Per questo non esiste alcuna arte della scoperta, dato che l'arte della scoperta cresce con il crescere delle stesse scoperte.

Queste sono alcune delle risposte fornite da Francis Bacon³, fra il 1605 e il 1620, alla domanda «che cos'è il sapere?». Se queste risposte sono in qualche modo significative, mi pare difficile applicare ad esse le etichette impiegate dai teorici della postmodernità: «spiegazioni totalizzanti del mondo», oppure «capacità progettuale di una soggettività che si dispiega verso un orizzonte di fini di cui ritiene di possedere la chiave», oppure «strenua aspirazione a un ordine assoluto e definitivo di sicurezza». E mi pare anche difficile servirsi di metafore come questa: «l'occhio umano non si apre sulle tenebre originarie del mondo, ma sulla scena di un cosmo già rischiarato dalla luce intellettuale»⁴.

Che cos'è la tecnica?

Per rispondere a questa domanda il ricorso al mondo dei miti si configura come un procedimento quasi abituale. Un celebre libro di Bertrand Russell (pubblicato nel 1924) non era intitolato *Icarus, or the future of science?* E il libro del biochimico e genetista J.B.S. Haldane (al quale Russell rispondeva) non era intitolato *Deadalus or science and the future?* E il libro, a noi molto più vicino, di David S. Landes (del 1961) non è intitolato *The unbound Prometheus?*

La storia di Icaro è quella di un eroico fallimento. La storia di Prometeo racconta di un atto empio e di una eterna punizione. La storia di Dedalo è più ambigua e più difficile da decifrare. La sua figura è quella di un essere che è insieme ingegnossissimo ed esecrabile e che continua ad essere celebrato soprattutto per le sue illecite invenzioni. Allo scopo di consentire a Pasife di soddisfare la sua mostruosa libidine, Dedalo costruì una macchina che permetteva a Pasife di accoppiarsi con un toro. Dalla scellerata industria e dal pericoloso ingegno di Dedalo trasse così la sua infame origine il Minotauro, divoratore di nobili giovani. Dedalo aggiunse male al male e protesse il male con il male. Costruì il celebre labirinto, che è opera meravigliosa dal punto di vista tecnico, ma che serve ad un fine nefando. Il labirinto serviva infatti a nascondere e proteggere il Minotauro. Al fine di non restare nella memoria degli uomini solo per le sue male arti Dedalo fu anche autore dell'espedito del filo capace di sciogliere i meandri del labirinto.

Le invenzioni meccaniche sono come Dedalo: possono migliorare l'intera esistenza e tuttavia sono anche strumenti di vizio e di morte. I veleni e le macchine da guerra superano infatti in crudeltà lo stesso Minotauro. La natura della tecnica è inoltre ben rappresentata dalla metafora del labirinto. Non solo perché il filo dell'esperienza guida le invenzioni, ma soprattutto perché la stessa persona ha costruito il labirinto e ha mostrato la necessità del filo. La tecnica è ambigua per essenza: produce il male ed offre rimedi al male.

Nella scienza fu infuso dal serpente un veleno e la sete

della scienza provocò la caduta degli uomini, così come la sete di potenza provocò la caduta degli angeli. Il sapere non è un giaciglio ove possa posare uno spirito irrequieto, né un belvedere da cui un animo mutevole possa ammirare un piacevole panorama, né un baluardo sul quale possa ergersi un animo orgoglioso. Non è un fortino adatto alle battaglie, né una bottega per la vendita e il guadagno. Il sapere deve essere coltivato in spirito di carità perché solo in fatto di carità non si può peccare per eccesso e nessun angelo e nessun uomo fu mai in pericolo a causa di essa.

Queste sono le risposte, fornite da Francis Bacon nel 1609⁵, alla domanda «Che cos'è la tecnica?». Mi pare difficile applicare a questa immagine della tecnica le espressioni impiegate dai teorici del postmoderno: «un progetto globale tendente a concatenare tendenzialmente tutti gli enti in legami causali prevedibili e dominabili». Ancora meno queste risposte mi paiono interpretabili come esprimenti «la fiducia in una metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura... infine la fede nell'illimitato superamento degli ostacoli naturali»⁶.

Che cos'è la ragione?

Approvo una cosa e ne disapprovo un'altra. Chiamo una cosa bella e l'altra brutta. Giudico del vero e del falso. Distinguo tra ragione e follia. E ignoro i principi sui quali mi fondo nel far questo. Come in un teatro, i contenuti della mia mente compaiono, passano e ripassano, scivolano via e si rimescolano in una varietà infinita. Quando guardo fuori di me, trovo dispute, opposizioni, ire, calunnie, ignoranza. Quando guardo dentro di me, trovo solo dubbio e non sapere. Non è neppure affatto vero che io sia in ogni istante cosciente di ciò che chiamo il mio io.

Quella ragione che non riesce a fondare e a giustificare nessuna mia credenza, non riesce nemmeno a giustificare nessuna mia azione. Essa non fonda e non giustifica nemmeno le mie credenze più elementari e più ovvie: che esistano oggetti indipendenti da me, che esistano relazioni

fra oggetti, che si dia identità nella mia persona. Che io preferisca la distruzione del mondo piuttosto che graffiarmi un dito non è affatto contrario alla ragione. E non è neppure contrario alla ragione che io scelga la mia completa rovina per risparmiare il più piccolo dolore ad un passante sconosciuto.

E tuttavia giudico ed esercito la ragione e sono spinto a farlo da un'irresistibile necessità. Non posso fare a meno di ragionare, così come non posso fare a meno di respirare e di sentire. Nell'uomo c'è un indubbio desiderio di conoscere le cause. Ma l'analisi di questo desiderio produce in noi disappunto e la scoperta di come stanno le cose non solo ci toglie ogni speranza di essere mai contentati, ma ci toglie persino il desiderio di essere contentati. Se infatti lasciamo agire da solo il nostro intelletto secondo i suoi principi più generali ci accorgiamo che esso non solo distrugge completamente se stesso, ma non lascia il minimo grado di evidenza ad alcuna proposizione, né della filosofia né della vita quotidiana. Avvolti nelle tenebre, sembra che non abbiamo altra scelta se non fra una ragione falsa e la mancanza di ogni ragione. Per questo, nell'esercizio della filosofia, sembra di essere come un marinaio che ha evitato molti scogli, ha scansato a stento il naufragio e tuttavia ha ancora la temerità di mettersi in mare sulla stessa nave sconvolta ed osa ancora proporsi di fare il giro del mondo.

Vedo che gli animali sanno cose e imparano cose (per esempio a cacciare con abilità) e mi rendo conto che operazioni che hanno, nella vita di tutti gli esseri viventi, una immensa portata (come per esempio quell'operazione che consente di inferire effetti da cause) non può essere stata affidata dalla natura agli incerti processi umani del ragionare e dell'argomentare. Dato che la corrispondenza fra il corso della natura e la successione delle nostre idee è necessaria alla sussistenza della specie umana e al governo della sua condotta, la *consuetudine* (che è il principio che rende effettiva tale corrispondenza) è stata garantita per mezzo di un istinto o tendenza naturale. La ragione è infatti lenta nelle sue operazioni, assente nell'infanzia, sempre soggetta

ad errori ed inganni. Quell'istinto è invece infallibile nelle sue operazioni, presente al primo apparire della vita, indipendente dal lavoro dell'intelletto.

Molti filosofi e molte persone in genere affermano, o meglio declamano, che la ragione è eterna, invariabile, di origine divina, mentre le passioni sono cieche, incostanti, ingannevoli. Si afferma anche che, in caso di conflitto, la palma deve spettare alla ragione e che ogni motivo o principio regolatore della condotta deve essere subordinato alla ragione e in qualche modo dominato da essa. Ma questa della ragione è solo una superiorità presunta. La ragione *non può* mai contrapporsi alle passioni e *non è mai* il motivo di una qualche azione della volontà. A rigore non si dovrebbe neppure parlare di un conflitto fra ragione e passioni. La ragione è e può essere soltanto schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e di obbedire ad esse.

Queste sono alcune risposte, fornite da David Hume⁷ negli anni 1739-1740 alla domanda «Che cos'è la ragione?». L'immagine manualistica dell'Illuminismo come epoca della ragione forte è stata spazzata via da più di mezzo secolo di studi. Anche assumendo come punto di vista privilegiato il tema della fine del moderno, mi pare davvero difficile presentare queste risposte come inserite nel quadro di un'epoca di pensiero totalizzante o vedere in esse l'esempio di quella grande «illusione speculativa che ravvisa nella verità la via di accesso immediata all'emancipazione» e che ritiene «di poter ragionare senza pregiudizi, di obiettivare pienamente il campo dell'indagine»⁸.

Moltiplicazione delle anomalie

Non ho abbondato, come avrei potuto fare, nelle citazioni da testi di «postmoderni» o aspiranti tali. Soprattutto perché sono convinto, con Hume, che gli errori della filosofia, a differenza di quelli della religione (oggi bisognerebbe dire della politica) sono, in genere, più ridicoli che pericolosi. La tecnica della cancellazione dei casi sconcertanti

(anche se largamente praticata) non è, il più delle volte, la soluzione migliore per l'affermazione delle proprie tesi filosofiche. Parlare del «moderno» come di un'entità qualificabile con una breve formula, espungendo tranquillamente da esso personaggi come Bacon o come Hume, vuol dire non solo possedere poche e confuse idee sulla rivoluzione scientifica e sull'Illuminismo. Vuoi dire anche mettersi a navigare, sulla fragile navicella di quelle formule, in un mare pieno di anomalie.

Queste ultime sono destinate a crescere. Si espunge l'Illuminismo scozzese dall'Illuminismo. Ci si rifugia in Francia e si aprono i testi del più speculativo e battagliero fra i *philosophes*. E capita di leggere: «L'intelletto ha i suoi pregiudizi, il senso le sue incertezze, la memoria i suoi limiti, l'immaginazione le sue oscurità, gli strumenti la loro imperfezione. I fenomeni sono infiniti, le cause nascoste, le forme, forse, transitorie. Contro tanti ostacoli che troviamo in noi stessi e che la natura ci oppone, disponiamo solo di un'esperienza lenta e di una riflessione limitata. Queste sono le leve mediante le quali la filosofia si è proposta di sollevare il mondo»⁹. Denis Diderot, che è l'autore di questo brano, credeva che mediante l'opera dell'intelletto si potessero raggiungere solo alcuni staccati frammenti della totalità. E Mandeville non aveva affermato che il linguaggio serve insieme per comunicare e per nascondere e più per nascondere che per comunicare dato che sempre «gli scopi che la gente dichiara di perseguire sono quelli a cui pensa di meno»? Anche questo sarebbe espressione dell'«illusione speculativa sulla verità come emancipazione»? E il principe dei filosofi naturali, il fondatore della nuova scienza della natura, l'uomo che era stato paragonato in celebri versi alla luce creata da Dio, non aveva rifiutato l'immagine di una natura in sé matematica e non aveva presentato la verità come un oceano sconfinato e non aveva paragonato lo scienziato ad un bambino che gioca sulla spiaggia davanti a quell'oceano? Sarebbe questa la scienza che si autolegitima facendo riferimento a un metadiscorso? E Newton non aveva anche affermato che «il meccanicismo non è in grado di spiegare se stesso» e che alla filosofia naturale

spetta anche di parlare di Dio? E Giambattista Vico, fra il 1725 e il 1744, non aveva strenuamente polemizzato contro la ragione matematizzante dei cartesiani? Infanzia, barbarie, ottusità, follia non sono per Vico solo imperfezioni da superare. In quelle dimensioni del vivere, che sono intrinseche alla fase eroica, sono presenti valori mitico-poetici che vanno irrimediabilmente *perduti* nel progresso della civiltà. Il tempo entro il quale esso si svolge non ha nulla di lineare: gli uomini possono diventare «fiere più immani» attraverso la «barbarie della riflessione» che non attraverso quella del senso e le città saranno di nuovo trasformate in selve e le selve diventeranno il rifugio dei nuovi barbari. A coloro che fanno iniziare la fine del moderno con la *Gaia Scienza*, non andranno ricordate le pagine di Vico (esorcizzate da Croce) sulla ruota cosmica che conduce alla ripetizione, al passaggio per le stesse fasi? E che cosa c'è di trionfalistico e di metadiscorsivo in quell'antropologia filosofica che si esprime nei versi del più noto patriarca dell'Illuminismo?

Le ciel, en nous formant, mélangea notre vie
De désirs, de goûts, de raison, de folie,
De moments de plaisir, et de jours de tourment.
De notre être imparfait voilà les éléments¹⁰.

Nel cuore di ciascuno di noi è sempre presente la tentazione di operazioni semplificanti: del tipo di quelle che (doverosamente) compiono i manuali quando condensano in poche e accessibili formule le lente trame costruite nei secoli dai filosofi. Se leggiamo che «il sistema di asserzioni protocollari che noi chiamiamo *vere* e a cui ci riferiamo nella vita quotidiana e nella scienza, può essere caratterizzato soltanto dal fatto storico che è il sistema attualmente adottato dall'umanità e, specialmente, dagli scienziati della nostra cerchia culturale»¹¹ non siamo portati subito ad attribuire questa asserzione a un qualche esponente dell'attuale anarchismo metodologico? E le affermazioni che ogni sistema è solo una grande «menzogna scientifica» e che si può procedere solo verso la sistemazione parziale di aree

interdisciplinari diverse tenendo conto della provvisorietà e della storicità degli sviluppi delle singole discipline e che l'imprecisione dei termini fa parte della natura del linguaggio, ivi comprese le proposizioni della fisica e della chimica?¹² Non sembrano – queste affermazioni – appartenere decisamente all'area della postmodernità?

E non ci meravigliamo un poco quando ci viene chiarito che la prima frase è di Carl G. Hempel, le seconde sono di Otto Neurath e che tutte risalgono al 1935? E ciò non dipende dal fatto che abbiamo ormai inglobato come una *verità* il quadro estremamente impoverito e semplificato del neopositivismo che fu tracciato nel 1946 da Alfred J. Ayer in *Language, truth, and logic*?¹³ Per la fortuna delle matricole di filosofia e la sfortuna di quelli che studiano e leggono poco dopo la laurea (e magari anche dopo il conseguimento di una cattedra) non c'è solo «la Bibbia del neopositivismo». Ci sono numerosissime altre piccole «Bibbie» che riguardano la scienza del Seicento, l'Illuminismo, il darwinismo, il positivismo e chi più ne ha più ne metta.

Dicotomie e pluralismo delle tradizioni

Molti filosofi contemporanei (per esempio Willard Quine o Nelson Goodman) ci hanno ri-insegnato, in forma molto più sofisticata di un tempo, alcune verità che erano note sia a Bacon sia a Hume: che non esistono accessi diretti alla realtà; che ad essa si accede solo mediante la costruzione di mappe e la scelta di «fili per il labirinto»; che alcune mappe e alcuni fili sono più affidabili di altri, ma che non esistono né *una* mappa né *un* filo in assoluto più veri di qualsiasi altro. Il che vuoi dire che qualunque insieme finito di dati è compatibile con un'infinità di ipotesi alcune delle quali possono essere mutuamente contraddittorie. Non vi è quindi una sola riduzione, né un solo privilegiato riduzionismo, ma molti, necessari e inevitabili riduzionismi, tutti legittimi anche se più o meno (o per nulla) fecondi.

Le tradizioni scientifiche e filosofiche – le quali sono

entità che nascono, vivono una lunga vita e lentamente defungono – non sono entità rigide, anche se hanno inizialmente al loro interno un nucleo qualificabile come inviolabile o sacrosanto. Anche al loro interno agiscono alternative e le idee si compongono e si ricompongono, si muovono a differente velocità e si diffondono in modi diversi e per canali non predeterminabili. Come scriveva mezzo secolo fa uno dei grandi maestri della *history of ideas* – e come vale la pena di ripetere – le idee sono simili al mercurio, che si suddivide in palline che «rotolano via e saltano poi fuori in luoghi dove la logica non le avrebbe mai collocate»¹⁴. Le comunità intellettuali si rimescolano continuamente, subiscono influenze non facilmente determinabili, si muovono sulla spinta di argomenti, di dimostrazioni e di emozioni. Si stabiliscono livelli differenti di elaborazione e di comunicazione. Le rotture, le svolte, le discontinuità, le rivoluzioni non sono omogenee fra loro. Le linee di frattura non seguono gli stessi piani, non vanno nelle stesse direzioni. La schematica contrapposizione fra epigenisti e pre-formisti (come ha mostrato Walter Bernardi) serve a nascondere e non a rivelare la varietà delle posizioni presenti nelle grandi dispute settecentesche sull'origine della vita. I lamarckiani, in Italia e fuori (come hanno mostrato Pietro Corsi e Giuliano Pancaldi) percepirono come segno di conferma di una salda continuità ciò che a molti apparve, nel 1859, un avvenimento rivoluzionario e tale da segnare una discontinuità radicale nella storia della biologia. La conferma, nel 1919, della deflessione di un raggio di luce all'interno di un campo gravitazionale (come ha mostrato Enrico Bellone) ebbe per molti i caratteri di una brusca svolta e si configurò per altri come la conferma di lunghe sequenze di teorie, di inferenze logiche, di calcoli¹⁵. È davvero difficile (e in genere scarsamente utile) far convergere tutto ciò che accade in un'unica, grande rottura ben delimitabile e rappresentabile nella forma di un'opposizione semplice.

Le contrapposizioni, le «coppie opposizionali», il pensare per dicotomie e per alternative radicali sono strumenti insufficienti e parziali. Non servono affatto, per esempio, a capire le relazioni fisico-mentale, teorico-osservativo,

umano-animale, natura-cultura, interno-esterno, magia-scienza, relativismo-realismo. Dicotomie come queste si rivelano, via via che la ricerca procede, capaci solo di bloccare le indagini.

Il modello della grande alternativa, del crepaccio che interrompe la storia, della discontinuità totale si riflette anche nella contrapposizione moderno-postmoderno. Di fronte alla quale (e tenendo conto dei modi approssimativi con i quali essa è stata in molti casi teorizzata) andrà in primo luogo riaffermato che non è affatto vero (o comunque non è affatto ovvio) che esistano apriori storici e che ogni età sia caratterizzata da un paradigma dominante. Non è vero che, siccome ogni uomo ha una sola faccia, allora ogni età ha avuto e deve avere un suo proprio e inconfondibile volto, una sua specifica *episteme*. Il dialogo critico fra teorie, tradizioni, metafisiche, ideologie, immagini della scienza, metodi di ricerca è stato sempre ed è tuttora – al contrario – continuo, insistente, reale. Anche nelle epoche che furono polemicamente appiattite in una sola dimensione – quella dell'oscurità e della superstiziosa barbarie – come accadde per il Medioevo. Non ci sono né epoche, né stadi monoparadigmatici. Ludwik Heck paragonò una volta l'impresa dell'epistemologo e dello storico al tentativo di dar conto di un'animata discussione nella quale più persone parlano contemporaneamente cambiando spesso interlocutore¹⁶. Si può allargare la metafora aggiungendo che spesso le lingue sono diverse e pongono non facili problemi di traduzione; che il gruppo è arricchito dalla presenza di interpreti più o meno legittimati; che alcuni disputano sui contenuti mentre altri, in disaccordo fra loro, enunciano presunte regole della conversazione rispettando le quali il gruppo vivrebbe per sempre armonioso e felice.

Perché mai lo stile di ricerca che questa metafora suggerisce sarebbe meno valido di quello, a lungo e sempre più stancamente praticato, che fa riferimento all'inconfondibile *episteme* di ogni età? E perché mai dovrei considerare le alternative, i conflitti, i differenti livelli, la compresenza in una stessa cultura di cose oltremodo distanti fra loro come qualcosa di patologico, invece che come l'espressione di

una normale fisiologia delle idee? Non è proprio questo che caratterizza ciò che è accaduto negli anni trascorsi, sta ora accadendo, e accadrà nei prossimi decenni?

Quando, in assenza di modelli flessibili e rivedibili, le anomalie si moltiplicano, i quadri mentali tendono a farsi sempre più rigidi, l'intolleranza tende a subentrare alla disponibilità, si accentua la solitudine e crescono le idiosincrasie. Si delineano, sullo sfondo, le onnipresenti caratteristiche della mentalità paranoica¹⁷. Ma c'è una spiegazione anche alla diffusa adozione di schemi oltremodo rigidi e al pensare per rigide dicotomie. La trasformazione del passato in un deserto o nel luogo dell'infinita ripetizione della stessa cosa non è priva di elementi fortemente autograti-ficanti. Non è difficile sentirsi originali portatori di messaggi radicalmente nuovi se, sulla base di qualche formula, riusciamo prima a ridurre, poi ad eliminare la varietà, la molteplicità, la contraddittorietà delle voci del passato e di quelle del presente. Perché dobbiamo rifiutare Aristotele? si era chiesto uno dei grandi filosofi della modernità. Non perché ha enunciato teorie non vere, ma perché, come un principe degli Ottomani, credette di non poter regnare se non uccidendo tutti i suoi fratelli e cancellando la memoria dei suoi predecessori¹⁸.

Tendenze alla regressione e alla manipolazione dei testi

L'adesione a modelli rigidi, l'uso del pensiero dicotomico tende ad attenuare o a cancellare il significato delle «avventure di idee». Nella prospettiva del marxismo era contemporaneamente presente, come tutti sanno, una apologetica ed una critica della modernità. Il moderno è il superamento del feudalesimo, è la conquista e la trasformazione attiva del mondo, ma è, insieme, una sorta di oscuro e oppressivo Medioevo se posto a raffronto con il tipo di società che potrà scaturire dall'avvento del comunismo. Il difficile, ma fecondo equilibrio fra apologetica e critica si è incrinato fino a spezzarsi. La forte accentuazione degli elementi utopistici (che si è verificata e nel marxismo e nella

cultura) ha condotto ad una robusta (a volte esasperata) accentuazione dei caratteri negativi della modernità. Quest'ultima non si è più configurata come una fase intermedia fra il presente e l'avvento del socialismo, ma come l'assolutamente negativo, che andava esorcizzato e rifiutato. E l'esorcismo e il rifiuto, anche questo è stato esplicitamente teorizzato, dovevano guidare e condizionare ogni analisi che, se non orientata da questi fini, veniva qualificata non solo neutra, ma piegata al servizio delle forze del male. Nel singolare congiungimento di *arcadia* e di *apocalisse* che si verificò nel corso degli anni '60 sono ancora da vedere le premesse dell'attrazione esercitata su molte teorie del postmoderno dai temi del primitivismo e dell'arcaico¹⁹.

La *modernità* viene identificata con la *razionalità* e con la *scienza*. La domanda: quale razionalità? Il quesito: quale scienza? suonano in genere o illegittimi o inopportuni. L'interrogativo: quale modernità? si configura addirittura come empio. All'interno di testi sovraccarichi di ideologia qualunque inesattezza o forzatura o semplificazione tende a passare inosservata. Inesattezza storica e sollecitazione delle fonti diventano, ogni giorno di più, peccati veniali. Sembrano ormai definitivamente entrate nella categoria delle «bugie giocose» o delle menzogne ritenute del tutto legittime dai confessori. Come ha notato Jacques Roger, il fatto che i malati di mente fossero stati spessissimo rinchiusi fino dal Medioevo e in particolare nel Cinquecento, che il grande *renfermement* del 1660 non abbia avuto affatto il significato attribuitogli da Foucault, non interessa in realtà quasi nessuno²⁰. Il talento dell'autore, l'adesione al suo progetto ideologico giustificano qualunque sopraffazione si sia esercitata e si voglia esercitare sui testi. La verità diventa cosa che concerne solo vecchi professori. Di questi tempi, diceva al coriaceo Michael Shayne uno sconcolato poliziotto di Miami Beach «non c'è alcun bisogno che uno abbia le prove di quello che dice: basta farne parlare la stampa».

Anche dai vecchi *gialli* della Mondadori si impara sempre qualcosa. Perché in prospettive non dissimili da queste ci si è limitati ad aggiungere al sostantivo *ragione* l'aggettivo

classica e al sostantivo *scienza* l'aggettivo *quantificatrice*. Si è parlato di scienza sulla base dell'immagine che di essa fu elaborata da qualche filosofo positivista e si è definita come *moderna* la scienza «che si autolegittima facendo riferimento a un metadiscorso». Si è invece definita come *postmoderna* la scienza che «teorizza la sua propria evoluzione come discontinua, catastrofica, non rettificabile, paradossale». Che è davvero un curioso modo di procedere, che identifica ciò che *avverrebbe* nella scienza con ciò che è *accaduto* presso una parte della comunità degli epistemologi di lingua inglese e scambia il rifiuto (presente per esempio in Thomas Kuhn e Marie Hesse) di una errata concezione della scienza con un *recente* mutamento nella natura della stessa scienza²¹.

Francis Bacon, Richard Rorty e il parrocchialismo filosofico

Il parrocchialismo dei filosofi è certo altrettanto tenace e resistente di quello inevitabilmente presente in tutte le comunità intellettuali. Ma nei filosofi è forse più forte e diffusa che presso altri umanisti e scienziati la tendenza a credere in una loro «missione d'avanguardia» e alla conseguente necessità di sottrarsi, in nome di una «autentica critica» alle regole, alle pratiche, alle istituzioni che sarebbero tutte al servizio di forze che le utilizzerebbero per fini disumani. Che è davvero, come ha scritto Richard Rorty, «una delle idee più stupide professate dalla sinistra». Questa tendenza, chiarisce ancora Rorty, è legata alla tendenza (anch'essa molto parrocchiale) a confondere i particolari bisogni idiosincratici degli intellettuali (che anelano spesso all'ineffabile, al sublime, all'oltrepassamento) con i bisogni della società nella quale vivono.

Ma agisce anche con forza, nel formarsi e consolidarsi di queste prospettive, una forte sopravvalutazione del ruolo esercitato dalla filosofia nella crescita dei saperi scientifici e negli sviluppi della società. All'interno di questa generale sopravvalutazione viene inoltre sopravvalutata quella immagine «tedesca» dello sviluppo storico della filosofia

che è ansiosa di collegare Descartes e Kant e identifica il «principio della modernità» con una «soggettività» che è anche incaricata di fornire un sicuro filo conduttore nella storia del pensiero²².

La mia simpatia per queste affermazioni di Rorty non dipende – ve lo assicuro – dal fatto che egli vede in Francis Bacon il principale oppositore della deplorable tendenza cartesiana a considerare la scienza come «il luogo che ci colloca vicino al nostro essere autentico». Né dipende dal fatto che Rorty ha affermato che se Bacon «profeta dell'affermazione di sé e non della fondazione di sé, fosse stato preso più sul serio, non saremmo condannati al canone dei "grandi filosofi moderni" che fanno della "soggettività" il loro tema essenziale»²³.

Invenzioni e filosofie

Non sono molti i filosofi davvero spregiudicati. Quelli cioè (come tutti i classici che ho utilizzato e ricordato in queste pagine) che sono in grado di accorgersi che il mondo non coincide con la filosofia, che la comunità dei filosofi è inserita all'interno di una comunità più vasta, che si danno mutamenti importanti che operano in modo del tutto indipendente dalle filosofie e che di esse tengono scarsissimo conto, che la filosofia è solo una delle espressioni del presente e assai raramente la più significativa.

Quando Bacon pensò a ciò che davvero separava il suo tempo dalle grandi tradizioni in esso operanti, non fece alcun riferimento alle filosofie. Disse che i grandi viaggi oceanici, la bussola, la polvere da sparo, la stampa avevano provocato nella storia umana mutamenti maggiori di quelli esercitati da un qualunque impero, da una qualunque scuola, da una qualunque stella. Per questo non aveva molto senso, ai suoi occhi, colpire le filosofie tradizionali «nel loro onore» o contendere con esse per strappar loro «la palma dell'ingegno». Nel mondo antico, pieno di favole, privo di un passato storico, chiuso nel breve spazio delle città, quelle filosofie erano vere. È successo qualcosa, non

nelle filosofie, ma nella storia e nel mondo delle invenzioni e dei modi di vivere, che le rende non più utilizzabili²⁴.

Forse ci è richiesta una simile spregiudicatezza, una simile capacità di pensare il nuovo collocandoci fuori delle sette filosofiche. Se con la stessa spregiudicatezza di Bacon (che fa impallidire quella di Feyerabend) siamo in grado di pensare alle teorie nuove e alle invenzioni nuove del nostro tempo, invece che solo alle filosofie, possiamo anche dilettarci a costruire una specie di tavola delle corrispondenze fra i grandi viaggi oceanici e l'esplorazione dello spazio cosmico; la polvere da sparo e l'energia nucleare; la stampa e i calcolatori della quinta generazione.

Divagazioni finali e conclusione

Relativamente a queste «invenzioni» sono presenti, nel sapere contemporaneo, domande che hanno un indubbio carattere di radicale novità.

1) La vita esistente sul pianeta è un caso fra milioni e miliardi di altri? Dato che è possibile che il tipo di vita sia dovunque lo stesso (fondato sullo stesso sistema composto da acqua, aminoacidi levogiri, legami fosforici e acidi nucleici) ha senso il tentativo, che era stato avviato dalle due superpotenze, di entrare in comunicazione con altre forme di vita intelligente presenti nell'universo? Relativamente a questo problema è da condividere l'ottimismo e l'entusiasmo più diffuso tra i fisici oppure la cautela e la diffidenza di molti biologi? Che cos'è la vita come noi *non* la conosciamo? Quanto pesa, nella formulazione delle ipotesi e nel finanziamento delle ricerche il nostro desiderio di non essere soli nell'universo? Cosa significa parlare di intelligenza di «umanoidi», dato che sappiamo che fatti casuali anche di modesta portata possono determinare grandissime divergenze storico-evolutive?²⁵

2) Se è vero che le armi nucleari sono il prodotto delle due più potenti forze sociali del ventesimo secolo (il nazionalismo e la scienza) che tipo di rivoluzione è necessario per giungere al disarmo nucleare? Se è vero che quelle armi

sono diverse da ogni altra finora inventata perché hanno condotto a mettere in discussione l'idea stessa di «vittoria»; se è vero che il conflitto nucleare non può più essere definito una «guerra» nel significato tradizionale di uso della forza in vista di un fine politico, si può definire la cosiddetta «deterrenza» come «la via di mezzo fra il sogno del disarmo e l'incubo della guerra nucleare»? Dopo molti decenni di equilibrio del terrore e di un intreccio quasi diabolico di «paura» e di «ragione», la società attuale è pronta ad affrontare le incertezze di un mondo denuclearizzato? Dato che in quel mondo non ci sarà nessuna potenza sovranaturale che avrà cancellato dalla memoria degli uomini le conoscenze necessarie a costruire la bomba?²⁶

3) Se è vero che la mente dell'uomo storico è il prodotto, relativamente recente, dell'invenzione della scrittura; se è vero che i computer non forniscono più solo banche-dati, ma basi di modelli, sistemi di supporto alle decisioni, tecniche di scelta comparata tra modelli, è davvero pensabile che ciò non avrà un qualche effetto sui modi di pensare, sui modi in cui la mente «associa, organizza, interpreta conoscenze»? Se si sta passando dalla localizzazione e l'acquisizione di informazioni alla «localizzazione e all'esame di modelli adeguati al problema da risolvere», quelle «protesi della mente» che sono i calcolatori non sono una nuova forma di «mente collettiva diffusa» che sta seguendo un percorso analogo a quello evolutivo della mente umana? E questo processo premierà di più le capacità analitiche dell'emisfero sinistro o le capacità intuitive, associative, olistiche dell'emisfero destro?²⁷

Con queste scheletriche domande ho toccato soltanto alcuni punti della mia triadica e un po' immaginosa «tavola delle corrispondenze» fra le invenzioni che stanno agli inizi della modernità e quelle che stanno all'origine della sua fine reale o presunta. Anche se gli storici hanno insistito quasi esclusivamente sulle speranze, ognuna di quelle invenzioni, agli inizi dell'età moderna, suscitò insieme speranze e timori. Anche di fronte alle nuove invenzioni non sappiamo se temere o sperare.

Non credo affatto che la consapevolezza di vivere o di

cominciare a vivere in un'epoca nuova implichi o debba implicare forme più o meno mascherate di adesione a tesi arcaistiche o primitivistiche. Anche perché sono fermamente persuaso di una verità che fu enunciata da uno dei grandi teorici del disagio della civiltà: la perdita delle illusioni non coincide necessariamente con il desiderio di una regressione. L'adesione a questa verità non implica alcuna immagine eroica della modernità, né alcun atteggiamento apologetico verso di essa, né alcuna illusione su ciò che verrà dopo di essa. Anche per noi, dal Nuovo Continente che abbiamo di fronte «spira un'aura di speranza molto debole». Anche noi, più che elencare «le ragioni di speranza», è opportuno che tentiamo di elencare, come fece il Lord Cancelliere, «le ragioni che debbono preservarci dalla disperazione». E tuttavia anche noi, come egli teorizzò, possiamo «preferire l'avventura alla viltà»²⁸.

Ma queste pagine non avevano affatto lo scopo di incitare ad avventure i filosofi italiani. Ai miei occhi di storico un po' stagionato, essi sono, quasi tutti, anche troppo avventurosi. Avevano in realtà uno scopo molto più modesto: tentare di dimostrare che anche nei filosofi della modernità, come nel cielo e sulla Terra, ci sono più cose di quante la nostra filosofia non sia finora riuscita ad immaginare.

Note

¹ Si rinvia all'ampia bibliografia che è in M. Ferraris, *Tracce. Nihilismo, Moderno e Postmoderno*, Milano, Angeli, 1983, pp. 155-171 e che è da integrare con le molte indicazioni contenute in A. Villani, *Le chiavi del «postmoderno»: un dialogo a distanza*, in «il Mulino», XXXV, 1, 1986, pp. 5-22 e, in particolare, con l'ottimo saggio di F. Volpi, *Nuova intrasparenza e paradigmi di razionalità nella dialettica di moderno e postmoderno*, in *Metamorfosi: dalla verità al senso della verità* (a cura di G. Barbieri e P. Vidali), Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 169-190. Saggi di vari autori (fra i quali U. Curi, C.A. Viano, R. Wolin) sono contenuti nel fascicolo speciale *Sulla modernità* della rivista «Problemi del Socialismo», nuova serie, n. 5, Milano, Angeli, 1985. Cfr. inoltre G. Mari, *Interpretazioni della modernità*, in «Critica Marxista», 1, 1985, pp. 117-132; M. Ferraris, *Habermas, Foucault, Derrida. A proposito di neoilluminismo e neoconservatorismo*, in «Aut-Aut», 208, 1985, pp. 41-46; *Il segno dei tempi*, in «Alfabeta», VII, 78, 1985. In una prospettiva molto diversa

si colloca il saggio di C.A. Viano, *La crisi del concetto di modernità e la fine dell'età moderna*, in «Intersezioni», IV, 1, 1984, pp. 25-39. Si veda inoltre T. Maldonado, *Il futuro della modernità*, Milano, Feltrinelli, 1987 (con ampia bibliografia).

² Anche se i punti elencati nel testo sono in realtà citazioni, ho rinunciato a dar conto dell'attribuzione ai singoli autori. Si tratta infatti, in quasi tutti i casi, di veri e propri *loci* storiografici che si richiamano a testi («classici» o meno) assai diversi: Nietzsche, Weber, Heidegger, Bataille, Deleuze, Derrida, Lyotard ecc. Si rinvia ancora una volta, per queste fonti, al saggio di F. Volpi, *Nuova intrasparenza*, cit., al quale è per esempio attinta la definizione qui elencata al punto 2. Sulla inadeguatezza delle categorie moderno-postmoderno ha insistito C.A. Viano, *I paradigmi della modernità*, in «Problemi del Socialismo», cit., pp. 31-33. Una delle curatrici di quel fascicolo dichiara molto opportunamente di aver dovuto rinunciare a rintracciare l'idea del moderno che dovrebbe pur essere presente dietro l'enfasi posta sul postmoderno: «chi si occupa del postmoderno sembra essersi dimenticato del moderno, tanto appare concentrato su quel *post* del tutto privo di referenze e pago di un'asserzione definita solo per negazione» (C. Pasquinelli, *Alla ricerca del moderno*, in «Problemi del Socialismo», cit., p. 11). A cominciare da quella specie di illeggibile mattone che è R. Munch, *Die Strukturre der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, non mancano, sul terreno delle definizioni, sbandamenti notevoli. I nomi dei moderni presenti nel celebre saggio di Heidegger erano soltanto Descartes, Newton, Leibniz e il secolo XIX vi veniva definito come il secolo più oscuro del moderno (M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 72-101). I teorici o i simpatizzanti del postmoderno fanno in genere cominciare la modernità (come in ogni manuale che si rispetti) con Bacon e Descartes e fanno terminare il moderno con Nietzsche, Weber, Heidegger. Ma c'è chi lo amplia, muovendo da Piranesi, fino agli anni '70 del Novecento (cfr. M. Tafuri, *La sfera e il labirinto. Avanguardia e architettura da Piranesi agli anni Settanta*, Torino, Einaudi, 1980). La moda del postmoderno è stata, com'è noto, introdotta dagli architetti. Cfr. Ch. Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1978, che fissa ironicamente al 15 luglio 1972 la morte dell'architettura moderna. Per farsi un'idea di che cosa può diventare la nozione di postmoderno nel discorso degli architetti converrà leggere, a titolo di esempio, il saggio di G. Dematteis, *Nella testa di Giano: riflessioni sulla geografia poetica*, in «Urbanistica», 82, febbraio, 1986. Franco Rella afferma, dal canto suo, che è difficile dire dove finisce il moderno e dove inizia la postmodernità; dichiara poco dopo che il moderno data «dalla metà dell'Ottocento: dalla crisi del romanticismo e dell'idealismo», ma dice poi, sempre nello stesso libro, che il sapere moderno «è stato inaugurato dal gesto implacabile di Cartesio» (F. Rella, *Miti e figure del moderno*, Parma, Pratiche, 1981, pp. 8, 13, 133). Per G. Vattimo, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura*

post-moderna, Milano, Garzanti, 1985, p. 173, il secolo XIX è «l'inizio della tarda modernità».

³ Cfr., nell'ordine, F. Bacone, *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, Torino, Utet, 1975, pp. 561, 573, 536-537, 560, 526, 608, 570, 263, 274, 427, 393-394, 423, 621, 275-276, 346, 637. L'unico riferimento ricavato da uno scritto non compreso nell'edizione indicata è in *The Works of Francis Bacon*, a cura di R.L. Ellis, J. Spedding e D.D. Heath, London, 1887-92, I, pp. 640-641.

⁴ Cfr. P.A. Rovatti, *Siamo tutti postmoderni*, in «la Repubblica», 18 luglio 1985 (si tratta di una recensione al citato libro di Vattimo); A. Villani, *Le chiavi del «postmoderno»*, cit., p. 6; A. Gargani, *La crisi della ragione*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 8-9.

⁵ F. Bacone, *Scritti filosofici*, cit., pp. 482-483; 528-529.

⁶ Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 48; C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 181, al quale si richiama, come a un testo significativo, G. Marrao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 215.

⁷ Cfr., nell'ordine, D. Hume, *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Bari, Laterza, 1971, I, pp. 282, 264-265, 263, 276, 437, 197, 278, 279, 280, 275, 190; II, pp. 111, 60, 61; I, pp. 433, 435-436. Su questo tema è da vedere la sottile analisi di E. Lecaldano, *Ragione e passione secondo D. Hume*, in «Rivista di filosofia», LXXVI, 1, 1985, pp. 51-73.

⁸ Cfr. J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 5-7; A. Ferraris, *Habermas, Foucault, Derrida*, cit., p. 44.

⁹ D. Diderot, *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Rossi, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 130 e cfr., per quanto segue nel testo, p. 122.

¹⁰ Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, 1738.

¹¹ C.G. Hempel, *On the Logical Positivists' Theory of Truth*, in «Analysis», II, 1935, p. 57.

¹² O. Neurath, *Einheit des Wissenschaft als Aufgabe*, in «Erkenntnis», 5, 1935, p. 17. Cfr., su questi temi, D. Zolo, *Scienza e politica in O. Neurath*, Milano, Feltrinelli, 1986.

¹³ Su queste semplificazioni è soprattutto da vedere P. Parrini, *Una filosofia senza dogmi. Per un bilancio dell'empirismo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 24-25, 46-47. Mi permetto di rinviare anche a Paolo Rossi, *I ragni e le formiche. Un'apologia della storia della scienza*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 59-94.

¹⁴ G. Boas, *The History of Ideas: An Introduction*, Scribner's Sons, New York, 1969, p. VIII.

¹⁵ Cfr. W. Bernardi, *Le metafisiche dell'embrione: scienze della vita e filosofia da Malpighi a Spallanzani*, Firenze, Olschki, 1986; P. Corsi, *Oltre il mito. Lamarck e le scienze naturali del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1983; G. Pancaldi, *Darwin in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1983;

E. Bellone, *E se la chiamassimo relatività?*, in «Rinascita», 28 dicembre 1985, n. 49, pp. 15-16.

¹⁶ L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 84-86.

¹⁷ Cfr. M. Rossi Monti, *Il sistema totale: scienza, pseudoscienza, paranoia*, Milano, Il Saggiatore, 1984.

¹⁸ F. Bacone, *Scritti filosofici*, cit., pp. 378, 579. Sul tema della molteplicità e varietà delle tradizioni presenti nella modernità insiste ora con forza, e con la consueta chiarezza, Enrico Berti nella relazione intitolata *Nichilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative*, che è stata letta al convegno «Logiche e crisi della modernità» che si è svolto a Cesena dal 3 al 5 novembre 1988: «L'interpretazione della filosofia moderna come nichilistica a causa della centralità da essa assegnata al sovrasensibile (Nietzsche), o alla tecnica (Heidegger), o alla metafisica del soggetto (Vattimo), fa propria, in realtà, l'interpretazione dell'intera storia della filosofia elaborata da Hegel e diffusa dalla storiografia hegelianizzante (Zeller, Fischer, Gentile), così come fa propria la periodizzazione su cui essa si fonda. Questa però non ha valore cronologico, ma assiologico, perché trae dalla successione temporale un giudizio di irreversibilità ed assume la storia come suo argomento (l'unico, in verità). L'esistenza pertanto di tradizioni moderne alternative a quella interpretabile come nichilismo può costituire una vera e propria confutazione di tale interpretazione» (p. 1 del dattiloscritto della relazione).

¹⁹ Sul postmoderno come antimoderno, cfr. C.A. Viano, *I paradigmi della modernità*, cit.

²⁰ J. Roger, *Per una storia storica della scienza*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXIII, 3, 1984, p. 293. Sui «verbalismi pirotecnici» di Foucault e sul suo disinvolto uso delle fonti nella storia della medicina è da vedere G.S. Rousseau e R. Porter, *The Ferment of Knowledge Studies in the Historiography of Eighteenth Century Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 182-187.

²¹ R. Rorty, *Habermas, Lyotard et la postmodernité*, in «Critique», 442, 1984, p. 184.

²² *Ibidem*, pp. 195-196.

²³ *Ibidem*, p. 191.

²⁴ I testi sono indicati in Paolo Rossi, *Francesco Bacone dalla magia alla scienza*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 78-79, 91.

²⁵ Cfr. G. Toraldo di Francia, *L'immagine del mondo fisico*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 584-589; T. Regge, *Cronache dell'universo*, Torino, Boringhieri, 1981, p. 84; Ch. Hardin e C. Bajema, *Biologia: principi e implicazioni*, Bologna, Zanichelli, 1983, pp. 295-299; G. Feinberg e R. Shapiro, *La vita nel cosmo*, Milano, Mursia, 1986; P. Francis, *I pianeti: dieci anni di scoperte*, Torino, Boringhieri, 1986. Per una rassegna della letteratura fino al 1969 rinvio a Paolo Rossi, *Rassegna di una disputa sugli*

umanoidi, nel vol. *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, Morano, 1971, pp. 371-386. Ma il libro più esauriente è ora J. Billingham (a cura di), *Life in the universe*, Cambridge (Mass.), The Mit Press, 1981.

²⁶ Cfr. *Armi, strategie, disarmo*, a cura di F. Calogero, Letture da «Le Scienze», Milano, 1980; *La condizione atomica*, fascicolo speciale della rivista «Il Verri», VI, 1962; N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1984; F. Dyson, *Armi e speranza*, Torino, Boringhieri, 1984; M. Mandelbaum, *Il futuro nucleare*, Bologna, Il Mulino, 1984. F. Cerutti, *Paura e ragione nella situazione nucleare*, in *La paura e la città* (a cura di D. Pasini), Roma, Astra, 1984, pp. 69-95. Su questo tema sono da vedere le lucide considerazioni svolte da C.A. Viano, *I filosofi e la pace*, in F. Baroncetti e M. Pasini (a cura di), *I filosofi e la pace*, Genova, Edizioni Culturali Internazionali, 1987, pp. 33-52: «La relazione tra armamento e pace passa non più attraverso una guerra preventiva, definitiva o finale, ma attraverso la non convenienza della guerra. Di fronte a questa situazione, la filosofia ha formulato in generale un rifiuto [...] È sembrato intollerabile che gli uomini rimanessero in pace solo per paura della bomba e non trovassero moventi più dignitosi. Jaspers esprime assai bene questo rifiuto di una pace considerata esecranda sostenendo che si trattava di una pace garantita dall'intelletto scientifico e tecnico e non dalla ragione. L'oggetto del rifiuto era la pace tecnologica. Effettivamente con l'avvento della pace tecnologica non si realizza nessuna delle condizioni che i filosofi avevano considerato come garanzie della pace» (p. 44).

²⁷ Cfr. D. Bolter, *L'uomo di Turing. La cultura occidentale nell'età del computer*, Parma, Pratiche, 1985. Più in particolare si è fatto riferimento a L. Gallino, *Accesso al sapere e organizzazione delle conoscenze nell'età tecnologica*, dattiloscritto della relazione presentata al convegno «Gli strumenti del sapere contemporaneo» (promosso dalla Università di Milano con la collaborazione della casa editrice Utet) che si è svolto a Milano il 25 e il 26 febbraio 1986.

²⁸ F. Bacone, *Scritti filosofici*, cit., pp. 619-620.

Il mondo sbriciolato: perdite di identità nell'età di Galileo

Non c'è mai stata un'epoca che non si sia sentita, nel senso eccentrico del termine, *moderna*, e non abbia creduto di essere immediatamente davanti a un abisso.

Walter Benjamin

Oggetti che appaiono e oggetti che scompaiono

Molte cose sono apparse e scomparse nel cielo. «È chiaramente provato dal moto delle comete che la macchina del cielo non è un corpo duro e impenetrabile composto di varie sfere reali, come fino ad ora è stato creduto da molti, ma è fluido e libero, aperto in tutte le direzioni, tale da non opporre assolutamente ostacolo alla libera corsa dei pianeti, che è regolata, in accordo alla sapienza legislatrice di Dio, senza alcun macchinario, né alcun rotolamento di sfere reali»¹. Tycho Brahe pensa che le comete non siano identificabili con «vapori», siano invece corpi solidi e che pertanto (dato che quei corpi attraversano le sfere) le sfere non abbiano esistenza reale. In questo senso si può dire che Tycho ha *scoperto l'inesistenza* delle sfere celesti, anche se impieghiamo la parola *scoprire* (con minori problemi) in relazione ad oggetti nuovi, come per esempio i satelliti di Giove scoperti da Galilei e il Nuovo Mondo scoperto da Cristoforo Colombo.

Attorno alla Terra (prima di Copernico) ruotano la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove, Saturno. Per poco meno di duemila anni la Luna è stata un pianeta. Nella seconda metà del Cinquecento la Luna perse la sua identità e divenne un satellite. Alla metà del Cinquecento era un satellite della Terra per alcuni pochi astronomi e filosofi naturali. Nelle università di tutta Europa, per una larga parte del Seicento, si continuò a definirla un pianeta.

Oggi, per tutti quelli che hanno frequentato una scuola, in una qualunque parte del mondo, la Luna è un satellite della Terra.

Ma il mondo della cultura è sempre pieno di imprevisti: la definizione di pianeta presente nei dizionari dovrebbe essere riscritta e il tradizionale elenco dei pianeti va corretto. Dopo il 24 agosto 2006, gli astronomi concordano infatti nell'affermare che attorno al Sole ruotano otto pianeti, qui elencati in ordine crescente di distanza: Mercurio; Venere; Terra (con un satellite, la Luna); Marte (con 2 satelliti naturali); Giove (con 63 satelliti naturali); Saturno (con 42 satelliti naturali); Urano (con 21 satelliti naturali); Nettuno (con 11 satelliti naturali). Vi sono inoltre tre pianeti cosiddetti *nani*: Cerere, Plutone ed Eris che sono troppo piccoli per aver ripulito la propria orbita da altri corpi di dimensioni significative. I pianeti nani sin qui catalogati dall'Unione Astronomica Internazionale, infatti, condividono le proprie orbite con centinaia di altri oggetti (nel caso di Cerere, forse con milioni). Oltre a questi, vi sono una dozzina di corpi orbitanti distanti quanto o più Plutone abbastanza grandi da aspirare alla qualifica di pianeta nano, ma il loro status verrà deciso nel futuro.

Fino ad un recente passato, sul pianeta nel quale viviamo, esisteva una tribù nella quale si pensavano strane cose sull'identità della Luna: non ce n'è una sola, ma ogni notte compare nel cielo una nuova Luna, che è soltanto simile alle Lune precedenti, ma che è in realtà sempre un nuovo individuo.

Quasi sempre le «scoperte scientifiche» mostrano che il mondo è diverso da come si riteneva prima: affermano e, contemporaneamente, negano. Quando Galilei scopre la natura della Via Lattea, ci dice che essa è fatta di una moltitudine di piccole stelle e che pertanto *non è* (come invece si credeva) una specie di vapore fumoso. Quando Champollion decifra la scrittura geroglifica ci dice a quali immagini e a quali suoni quei simboli corrispondono e ci dice anche che i geroglifici *non sono* tutti ideogrammi e *non sono* (come invece si credeva) una forma di scrittura

segreta inventata da antichissimi sacerdoti per nascondere al volgo divine verità.

La storia della scienza è piena di asserzioni che riguardano oggetti che sono scomparsi dai manuali di fisica e di biologia e che sono di conseguenza scomparsi anche da ciò che consideriamo «mondo reale». Se invece di praticare una scienza, ci interessiamo alla sua storia, incontriamo spesso teorie che hanno avuto successo, anche per lunghi periodi di tempo, e che avevano al loro centro «oggetti» designati da termini che consideriamo oggi privi di un referente. Nomi che furono intesi come designatori rigidi (ovvero quei termini come i nomi propri, che designano lo stesso oggetto in ogni mondo possibile) perdono (in qualche caso abbastanza all'improvviso, in altri casi più lentamente) la loro capacità referenziale. La storia della scienza non è soltanto piena di teorie che sono state abbandonate. È anche piena di entità che furono ritenute reali e si sono più tardi rivelate inesistenti. Le sfere celesti, le potenze angeliche che le muovevano, le anime motrici dei pianeti o del Sole (a quest'ultima crede anche Keplero), la sfera delle stelle fisse (che chiude entro di sé un universo finito e che è, come affermava Keplero, la «pelle» o la «camicia» dell'universo); il flogisto (che era il costituente specifico dei corpi combustibili e dei metalli); il calorico (di quest'ultimo parla ancora Sadi Carnot nel 1824); il «seme femminile» dell'embriologia del Settecento; i caratteri acquisiti ereditati dai genitori (che ritorna anche in Freud), l'etere luminifero (che per Thomas Young, nel 1804, passa attraverso tutti i corpi materiali con resistenza minima o nulla («così come il vento attraverso una foresta»), il linfatismo dei bambini: sono soltanto alcuni di questi oggetti².

Nel caso dei nomi di questi oggetti, com'è stato scritto, il referente scompare più o meno improvvisamente dal mondo fisico e il nome, cessando di essere un designatore, conserva un significato non nel mondo reale, ma solo nelle biblioteche e nel cervello degli storici della scienza. Per quanto riguarda le teorie «abbandonate» le cose sono più complicate, ma, anche in quest'ultimo caso, il riferimento

alle biblioteche è importante. Una cosa sembra indubitabile: salvo eccezioni rarissime, quelle teorie, un tempo ritenute vere, considerate confermate dall'esperienza, spesso accanitamente difese contro coloro che intendevano negarle o metterle in discussione, non interessano più gli scienziati. Per gli scienziati sono scomparse. Conservano un qualche interesse solo per gli storici.

Una difesa della spazzatura

Questi ultimi (anche quelli della scienza) fanno oggetto di attenzione non solo le scoperte che si sono fruttuosamente inserite nella crescita del sapere, non solo le teorie che sono tuttavia ancora alla base della nostra attuale conoscenza del mondo. Si interessano, talora si appassionano, a quegli oggetti, esperimenti, teorie che sono stati deliberatamente esclusi dal discorso scientifico, che sono stati ragionevolmente e concordemente accantonati e gettati via: unanimemente relegati fuori del sapere e, per così dire, *consegnati alla dimenticanza*.

Gli antiquari rovistano abitualmente nelle cantine e nelle soffitte. Più raramente (anche se talora accade) trovano cose interessanti nella spazzatura. Gli storici rovistano in ciascuno di questi luoghi. Come spesso succede, la storia (anche la piccola storia di ciascuno di noi) è piena di imprevisti. Nel 1960 ho lavorato al Warburg Institute della London University, ed ebbi la fortuna di incontrare Walter Pagel, che è, a parere di molti, il maggior studioso di storia della medicina del secolo scorso. Mi colpì l'aristocratica gentilezza e l'acutezza dei giudizi di quel grande studioso che era fuggito dalla sua Germania nel 1933, l'anno che, da allora, lui continuò a chiamare, fino all'anno della morte, *pestjhare*, ovvero l'anno della peste. È l'autore dei grandi studi su Paracelso, della *Introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento*, dello splendido libro su William Harvey (1966) che feci pubblicare in italiano presso Feltrinelli nella collana di storia della scienza che dirigevo per quell'editore. Nel corso degli anni '60 incontrai anche un

suo articolo pubblicato nel 1945 nel «Middlesex Hospital Journal» che aveva uno strano titolo *The vindication of rubbish* che si può appropriatamente tradurre in italiano come *Una difesa della spazzatura*.

Quel titolo voleva dire una cosa semplice e spesso dimenticata: se vogliamo fare storia dobbiamo occuparci non di come pensiamo *noi*, ma soprattutto di come pensavano *loro*. Spesso, *loro*, consideravano evidenti cose che per noi non lo sono affatto. Per capirli, dobbiamo anche rovistare entro discorsi che apparirebbero oggi superati o addirittura insensati. Dobbiamo interessarci a cose che sono state dimenticate e che i nostri antenati e predecessori hanno addirittura tentato di far scomparire dal mondo.

Nonostante che gli storici della scienza siano particolarmente asfissati dalla invadenza degli epistemologi, i quali – senza mai praticarla – spiegano loro in continuazione che cosa deve essere (e come deve essere scritta) la storia della scienza concordano tuttavia quasi tutti con gli altri storici di professione: considerano con attenzione non solo la storia dei vincitori, ma anche quella dei vinti.

Un'altra Terra

Quando Galileo guarda la superficie della Luna vede che essa è simile a quella della Terra e che la Luna *non* è (come invece si credeva) una perfetta sfera lucida, fatta di una materia diversa da quella che è presente nel mondo sublunare (vale a dire collocato entro la sfera della Luna). Quando il Sole sorge sulla Luna, illumina solo la cima dei monti più alti e quelle cime appaiono come dei puntini luminosi su una superficie oscura, poi le pianure si illuminano e si allungano le ombre dei monti. *La Luna è un'altra Terra*.

Quest'ultima frase apparve assurda e inaccettabile a molti. Da sempre l'universo era stato pensato come duplice. Dietro la complicata macchina costruita da Aristotele e da Tolomeo stava qualcosa che gli uomini sanno da sempre, da quando per la prima volta hanno alzato gli occhi

verso il cielo stellato. Il cosiddetto mondo a due sfere è duplice. C'è il mondo terreno compreso entro la sfera della Luna che è il mondo del consumarsi e del finire delle cose, della varietà imprevedibile, della malattia e della morte, del non sapere del futuro. Ma sopra la sfera della Luna c'è il mondo celeste dove non ci sono variazioni ma solo regolarità dei moti, dove nulla nasce e nulla si corrompe, ma tutto è immutabile ed eterno. Le stelle, i pianeti (uno di essi è il Sole) che si muovono attorno alla Terra non sono formati dagli stessi elementi che compongono i corpi del mondo sublunare, ma da un quinto elemento divino: l'etere o *quinta essentia*, che è solido, cristallino, imponderabile, trasparente, non soggetto ad alterazioni. Della stessa materia sono fatte le sfere celesti. Sull'equatore di queste sfere ruotanti (come «nodi in una tavola di legno») sono fissati il Sole, la Luna, gli altri pianeti. Relativamente al mondo di lassù si possono fare quelle previsioni che, sulla Terra, quasi sempre falliscono. Quel mondo è eterno e immortale, a differenza del nostro disordinato, caotico, imprevedibile e insanguinato mondo. Ciò che lassù si muove segue leggi inviolabili. Quando, in rari casi, appaiono in cielo moti imprevisi e imprevedibili (come quando appare una Cometa), allora è giusto avere paura e attendersi dolore e malattie, guerre e sventure.

Dal mondo chiuso all'universo infinito

Il mondo di Aristotele e Tolomeo, che è anche il mondo della *Divina Commedia* di Dante, era finito e racchiuso entro il cielo o sfera delle stelle fisse. E anche il mondo di Copernico era finito e racchiuso entro quella sfera. La *Cena delle ceneri* (1584) di Giordano Bruno non contiene solo una confutazione delle classiche obiezioni al moto della Terra, contiene anche la decisa affermazione dell'infinità dell'universo: «il mondo essere infinito, e però non essere corpo alcuno in quello, al quale semplicemente convenga esser nel mezzo, o nell'estremo, o tra que' due termini». L'infinità del mondo, prodotto da una Causa infinita, coin-

cide con l'infinità dello spazio: «Cotal spacio lo diciamo infinito, perché non v'è ragione, convenienza, possibilità, senso o natura che debba finirlo... La Terra dunque non è assolutamente in mezzo de l'universo, ma al riguardo di questa nostra regione... Così si magnifica l'eccellenza di Dio, si manifesta la grandezza dell'imperio suo: non si glorifica in uno, ma in Soli innumerevoli; non in una terra, in un mondo, ma in ducento mila, dico in infiniti»³.

Movimento e mutamento sono, per Bruno, realtà positive. Quietè e stasi sono sinonimo di morte. Solo ciò che muta è vivente e la perfezione coincide con il divenire e il mutamento: «Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e suttraggano l'infinita copia de le cose... perché dall'infinito sempre nuova copia di materia sottonasce»⁴. Nella stessa pagina del *De l'infinito universo e mondo* (1584) Bruno si richiama a Democrito ed Epicuro. Il mondo di Copernico e gli altri innumerevoli analoghi mondi sono collocati in uno spazio infinito e omogeneo «che chiamar possiamo liberamente vacuo». Il vuoto infinito della tradizione democritea e lucreziana diventa una sorta di «sede naturale» per il sistema solare di Copernico e per una pluralità di tali sistemi (Kuhn 1972, 303). Si è parlato non a torto, a proposito dell'universo vivente di Bruno, di *astrobiologia*. Bruno affida all'«anima propria» degli astri il cammino che essi compiono nei cieli: «Questi corridori hanno il principio di moti intrinseco la propria natura, la propria anima, la propria intelligenza».

In un celebre libro pubblicato nel 1936 e intitolato *The great chain of Being*, il teorico e il fondatore della «storia delle idee», Arthur O. Lovejoy, ha elencato le cinque «tesi rivoluzionarie» che caratterizzarono, nel secondo Seicento e nel Settecento, la nuova visione dell'universo: 1) l'affermazione secondo la quale altri pianeti del nostro sistema solare sono abitati da creature viventi, senzienti e razionali; 2) la demolizione delle mura esterne dell'universo medioevale, sia che queste si identificassero con l'estrema sfera cristallina oppure con una determinata regione delle stelle fisse, e la dispersione di queste stelle entro spazi vasti e irregolari; 3) la convinzione che le stelle fisse siano soli simili al nostro,

tutti o quasi tutti circondati da propri sistemi planetari; 4) l'ipotesi che anche i pianeti di questi altri mondi possano essere abitati da esseri ragionevoli; 5) l'affermazione della effettiva infinità dello spazio dell'universo fisico e del numero dei sistemi solari in esso contenuti⁵.

Nessuna delle cinque tesi precedentemente elencate è presente in Copernico. Sia la dottrina dell'infinità dell'universo sia quella della pluralità dei mondi furono variamente respinte dai tre più grandi astronomi dell'età di Bruno e della generazione successiva: Tycho Brahe, Keplero e Galilei.

Un segreto, nascosto orrore

Sia *prima* sia *dopo* le scoperte effettuate da Galilei con il cannocchiale, Keplero mantiene ben saldo il suo rifiuto delle tesi infinitiste di Bruno. L'universo è costruito da un Dio geometra; il vuoto coincide con *il nulla* e le stelle fisse non sono disperse irregolarmente o irrazionalmente nello spazio: «Come si può trovare nell'infinito un centro, che nell'infinito è dovunque? Infatti un qualsiasi punto dell'infinito dista egualmente, cioè infinitamente, dagli estremi infinitamente distanti. Dal che risulterà che il medesimo punto sarà centro e non sarà centro, e molte altre cose contraddittorie, che molto correttamente eviterà colui il quale, trovando il cielo delle stelle fisse limitato al suo interno, lo limiterà anche all'esterno»⁶.

Il sistema solare resta un *unicum* nell'universo. Delle scoperte effettuate da Galilei mediante il cannocchiale si possono dare due interpretazioni possibili: le nuove stelle che Galilei ha visto non erano prima visibili ad occhio nudo o perché troppo lontane o perché troppo piccole. Fra queste due interpretazioni, Keplero sceglie risolutamente la seconda⁷.

La *Dissertatio cum Nuncio Sidereo* pubblicata da Keplero nel 1610 è mossa da una preoccupazione fondamentale: mostrare che le scoperte astronomiche galileiane non costituiscono in alcun modo una prova della validità della

cosmologia infinitista di Bruno. Keplero non può essere sfavorevolmente colpito dalla scoperta di nuove *lune* o satelliti che ruotino attorno ad uno dei pianeti del sistema solare. La scoperta di nuovi pianeti ruotanti attorno ad una delle stelle fisse varrebbe invece a mettere in crisi la sua cosmologia, a dare ragione alle tesi di Bruno e del suo amico Wackher von Wackhenfeltz, con il quale egli discute di questo problema, e che è un giovane ed entusiasta seguace delle dottrine bruniane. Se Bruno ha ragione, se il sistema solare non è più equidistante dalle stelle fisse, se l'universo non ha più centro e non ha più confini, allora dovrebbe essere abbandonata l'immagine di un universo costruito per l'uomo e l'immagine dell'uomo Signore del creato.

Galileo ha scoperto nuove stelle. In attesa di vedere il testo del *Sidereus Nuncius*, Keplero e von Wackhenfeltz danno di esso due diverse interpretazioni: secondo Keplero è possibile che Galilei abbia visto quattro piccole lune ruotare attorno ad uno dei pianeti, a Wackhenfeltz sembra invece certo che i nuovi pianeti fossero stati visti girare attorno a qualche stella fissa. Questa era una possibilità che Wackhenfeltz aveva già prospettato a Keplero «ricavandola dalle speculazioni del Cardinale Cusano e di Giordano Bruno». La lettura del testo galileiano dà ragione a Keplero ed egli ne esce rincuorato: «Se tu [Galilei] avessi scoperto dei pianeti ruotanti attorno ad una delle stelle fisse, già erano pronti per me i ceppi e il carcere presso le innumerevolezze di Bruno o anzi piuttosto l'esilio in quell'infinito. Per il momento mi hai dunque liberato dal grande timore che era sorto in me alla prima notizia del tuo libro a causa del grido di trionfo del mio oppositore»⁸.

La Terra resta per Keplero la sede più alta dell'universo, l'unica adatta all'uomo, signore del creato. Il sistema dei pianeti, in uno dei quali ci troviamo, è collocato per Keplero «nel luogo principale dell'universo, intorno al cuore dell'universo che è il Sole». Entro quel sistema di pianeti, la Terra occupa la posizione centrale fra i globi primari (all'esterno: Marte, Giove, Saturno; all'interno: Venere, Mercurio, il Sole). Dalla Terra si è ancora in grado di distinguere Mercurio, che non sarebbe visibile da Giove o da Saturno.

La Terra è «la sede della creatura contemplatrice in grazia della quale fu creato l'universo», è il luogo che «del tutto si addice alla creatura più importante e più nobile fra le corporee»⁹.

L'infinità del cosmo, che suscitava gli entusiasmi di Bruno, appariva a Keplero la fonte di «un non so quale segreto, nascosto orrore: ci si sente perduti in quella immensità alla quale sono negati limiti e centro, alla quale è negato, di conseguenza, ogni luogo determinato»¹⁰.

Il crollo delle certezze

Nell'età della Rivoluzione Scientifica vennero abbandonati presupposti e credenze che erano stati operanti per due millenni: l'immobilità della Terra e la sua centralità nell'universo; la distinzione fra una fisica celeste (nella quale domina il moto perfettamente circolare) e una fisica valida solo nel mondo sublunare e sulla Terra; la credenza nella finitezza dell'universo chiuso entro l'ultimo cielo delle stelle fisse; la convinzione che per spiegare il perdurare dello *stato di quiete* di un corpo non ci sia bisogno di addurre alcuna causa, mentre al contrario ogni movimento viene spiegato da un *motore* che lo produce o lo conserva durante il movimento. Copernico, Galilei, Keplero, Tycho Brahe, Giordano Bruno, Descartes fanno «crollare» uno dopo l'altro questi presupposti e queste convinzioni. Accanto al crollo di affermazioni per lungo tempo ritenute indiscutibilmente vere, si ebbe anche la scoperta di una grandissima quantità di cose «nuove» o prima «mai viste»: stelle, piante, animali, uomini, la Luna, l'America, gli occhi delle mosche, i selvaggi americani, le onde gigantesche dell'Oceano... Non mi sono mai lasciato intimidire dai *continuisti* o dagli storici *wigghish*; considero mitologica l'immagine dell'unica, grande, irrimediabile crisi alla quale fanno oggi riferimento molti filosofi nei loro grandi racconti, e penso sia lecito, sia nella storia sia nella storia della scienza, parlare di rivoluzioni. Nell'età compresa fra il *De revolutionibus* di Copernico e i *Principia* di Newton giunsero a maturazione idee e temi che sono

inestricabilmente connessi alla «scienza» e che consentono di accentuare gli elementi di discontinuità con le età precedenti, di renderci conto che nacquero allora alcuni fra gli elementi decisivi ed essenziali di ciò che siamo soliti chiamare *modernità*¹¹.

Il termine *novus* ricorre in modo quasi ossessivo in varie centinaia di titoli di libri di filosofia e di filosofia naturale del Seicento: dalla *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi e dalla *Neue Attractive* di Robert Norman, al *Novum Organum* di Francis Bacon, al *De magno magnete Telluri physiologia nova* di William Gilbert, fino all'*Astronomia Nova* di Kepler e ai *Discorsi intorno a due nuove scienze* di Galilei, fino – a Settecento inoltrato – alla *Scienza nuova* di Giambattista Vico.

Il mondo sbriciolato

Quando il nuovo si fa quotidianamente presente o avanza troppo velocemente, cresce ovviamente l'incertezza che è la sorella gemella dell'insicurezza. Ci accorgiamo che non sappiamo nulla «che non sia o non possa essere dibattuto», scrive Pierre Borel nel 1657: l'astronomia, la fisica, la medicina «vacillano ogni giorno e vedono crollare i loro stessi fondamenti». Pietro Ramo ha distrutto la filosofia di Aristotele, Copernico l'astronomia di Tolomeo, Paracelso la medicina di Galeno: «siamo costretti ad ammettere che ciò che sappiamo è molto meno di quanto ignoriamo»¹².

Se non ci sono verità codificate nei manuali, la fantasia può prendere il sopravvento, come avviene nel caso di Borel: «Quel grande Galileo, che sembra esser nato per rischiare i dubbi dell'astronomia, ha scoperto con la sua meravigliosa invenzione del cannocchiale cose nuove negli astri, ed è il primo che ha drizzato verso il cielo il suo telescopio. Per mezzo di quello strumento ha visto che la Via Lattea è composta di piccole stelle [...] e ha visto la superficie lunare non liscia, ma piena di monti e di cavità [...] La sua scoperta di quattro nuovi pianeti ha obbligato molti a credere che Giove sia un altro mondo o un altro

sole intorno al quale ruotano altri pianeti [...] Alcuni Stoici credettero che vi fossero abitanti non solo sulla Luna, ma nel corpo del Sole, e Campanella afferma che queste vive e lucenti dimore possono avere loro abitanti, forse più sapienti di noi [...] Ma è Galileo che, nel nostro tempo, ha visto chiaramente la Luna ed ha notato che essa poteva essere abitata»¹³.

La tesi della non centralità della Terra, l'allargamento dei tradizionali confini dell'universo, l'affermazione della pluralità dei mondi e dell'infinità del cosmo, la tesi della inesistenza delle sfere solide alle quali *sicut nodi in tabula* erano confitti i pianeti, suscitavano nella cultura europea non solo esaltazione ed entusiasmo, ma anche – io tenderei a dire soprattutto – stupore e smarrimento. Dettero certo il senso di un inizio, ma, insieme, quello di una fine. Giordano Bruno affermava che erano cadute le muraglie del mondo e salutava entusiasticamente l'avvento di un'era nuova. Marin Mersenne, non molti decenni dopo, era stato molto più cauto: il secolo gli sembrava giunto alla fonte di mutamenti radicali, che andavano molto al di là dei confini dell'astronomia. Cosa pensate, domandava a Peiresc nel marzo del 1644, di questi rivolgimenti? Non ci danno forse il senso della fine del mondo?¹⁴ Non era certo il solo a pensare a quella fine. Non molti – fra i non specialisti – lo sanno, ma (è solo un esempio a caso) sia Francis Bacon sia innumerevoli altri autori ritenevano di vivere in prossimità della Fine, nell'epoca ultima della storia.

Nell'ultimo ventennio del secolo, in Francia, troviamo ancora presente questa sostanziale sfiducia nelle pretese «realistiche» dell'astronomia, questa incertezza di fronte ai tre grandi sistemi del mondo:

Chacun en sa manière a bâti l'univers
L'un par un Ciel qui meut tous les cieux qu'il enserre
Fait tourner le Soleil à l'entour de la Terre.
L'autre fixe le Ciel et par un tour pareil
Il fait rouler la Terre à l'entour du Soleil.
Un autre survenant, par une adresse extrême,
Forge des deux premiers un mitoyen système¹⁵.

I versi della *Anatomy of the world* (1611) del grande poeta John Donne sono diventati il simbolo dello smarrimento, che molti condivisero, di fronte al crollo di rassicuranti certezze. La tradizione garantiva una serie di verità, la nuova filosofia afferma che bisogna dubitare di tutto. Si è spento quel Fuoco che era per Eraclito la causa prima del governo dell'universo. In un universo infinito non sappiamo più dove collocare il Sole e non sappiamo più quale sia il luogo della Terra. Su questo, la mente degli uomini, non trova più risposte. Molti hanno cercato e cercano il nuovo e giungono spontaneamente ad ammettere che il mondo si è consumato e si è come sbriciolato: è tornato ad essere quell'ammasso di atomi che era al tempo delle origini. John Donne non guardava professionalmente il cielo, ma per guardare dentro di sé disponeva di quel potente telescopio/microscopio del quale dispongono i poeti. Se è vero che il mondo è come sbriciolato – questa la sua conclusione – allora è distrutta ogni coerenza e si è disfatto ogni rapporto e di conseguenza è scomparso o sta per scomparire anche quel cemento che tiene assieme la società. Si sbriciolano anche i rapporti tra gli esseri umani, proprio là ove sembravano più stabili e solidi: non solo nel mondo della politica, ma anche all'interno della famiglia, tra i figli e i genitori. Parole come principe e suddito, padre e figlio hanno perso significato¹⁶.

Note

¹ Tycho Brahe a Johannes Kepler, in J. Kepler, *Opera omnia*, 8 voll., a cura di C. Frisch, Frankfurt a.M., Heyder und Zimmer, 1858-1871, I, p. 44 (cfr. p. 159).

² Paolo Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di una storia delle idee*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 155-199.

³ G. Bruno, *Opere italiane*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1907, I, pp. 275, 309.

⁴ G. Bruno, *Opere italiane*, cit., I, p. 274.

⁵ A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 114.

⁶ J. Kepler, *Opera omnia*, cit., II, p. 691; cfr. A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano, Feltrinelli, 1970, p. 59.

⁷ A. Koyré, *Dal mondo chiuso*, cit., p. 63.

⁸ J. Kepler, *Gesammelte Werke*, a cura di M. Caspar, München, Beck, 1937-1959, IV, p. 304.

⁹ *Ibidem*, VII, p. 279; IV, p. 308.

¹⁰ J. Kepler, *Opera omnia*, cit., II, p. 688. Sulla crisi dell'antropocentrismo, cfr. Paolo Rossi, *La scienza e la filosofia dei moderni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 159-195.

¹¹ Cfr. Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

¹² P. Borel, *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes, que les astres sont des terres habitées et la terre une estoile*, Genève, 1657, pp. 3-4.

¹³ P. Borel, *Discours nouveau*, cit., pp. 29 ss., 43.

¹⁴ R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1934, p. 342.

¹⁵ P.M. Maudit, *Mélange des diverses poésies divisez en quatre livres*, Lyon, 1681, p. 180.

¹⁶ J. Donne, *First Anniversary*, vv. 201-204, in *Poems*, a cura di H.J.C. Grierson, London, 1933, p. 213.

Capitolo quarto

Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni Sessanta

È proprio dei deboli abbandonarsi alla fantasticheria, sognare ad occhi aperti che i propri desideri sono la realtà, che tutto si svolge secondo i desideri. Perciò si vede da una parte l'incapacità, la stupidaggine, la barbarie, la vigliaccheria ecc., dall'altra le più alte doti del carattere e dell'intelligenza: la lotta non può essere dubbia e già pare di tenere in pugno la vittoria. Ma la lotta rimane sognata e vinta in sogno [...]. Nella realtà, da dovunque si cominci ad operare, le difficoltà appaiono subito gravi perché non si era mai pensato concretamente ad esse; e siccome occorre sempre cominciare da piccole cose la «piccola cosa» viene a sdegno: è meglio continuare a sognare e rimandare l'azione al momento della «grande cosa».

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*

Gli scacchi alla ragione e la neoavanguardia

Lo scacco del razionalismo – scrisse Italo Calvino nel 1963 – «è una vecchia solfa che non si può più riprendere se non in funzione critica o ironica [...]. La sento ripetere da quand'ero ragazzo; fa tutt'uno con l'atmosfera delle nostre letture d'anteguerra. Siamo venuti su in un'epoca in cui di *valori* sicuri non c'era che quello scacco: e idealismo, e bergsonismo, e fisica moderna, e adesione alla realtà politica non dicevano che quello, sempre la stessa musica da parte di tutte le più venerande barbe [...]. L'uscita da una condizione di minorità è avvenuta per noi quando abbiamo capito che di scacchi alla ragione continueranno ad essercene uno ogni dieci minuti, ma il bello è vedere ogni volta quale ponte sei capace di costruire per passare dall'altra parte e

continuare la tua strada. Solo con questo atteggiamento si potrà ancora riuscire a vedere nuove le cose che saranno nuove; con l'altro si continuerà a ripetere sempre lo stesso discorso come un organetto, e a vedere grigi tutti i gatti»¹. Calvino fu uno di quei «letterati» ai quali non era sfuggita la debolezza delle posizioni teoriche che erano alla base dei variopinti discorsi pronunciati, all'inizio degli anni '60, dagli esponenti della neoavanguardia. Il desiderio di mettere il mondo a rumore e di sostituirsi alla precedente generazione; le frettolose condanne; la straordinaria efficienza manageriale in campo editorial-giornalistico; la capacità di colpire il mondo prudente e onanistico dei letterati italiani con battute che lasciavano il segno: sono tutti fenomeni ormai ben noti e sui quali si è anche troppo largamente scritto e spesso inutilmente polemizzato.

Varrà piuttosto la pena di richiamare alcune tesi di carattere «filosofico» che trovarono largamente modo di esprimersi nei testi della neoavanguardia italiana. È forse anche possibile tentare di elencarle, con l'ovvia avvertenza che esse non furono condivise in questa forma da tutti gli esponenti del gruppo e che vanamente – fatta eccezione per alcune pagine di Sanguineti e di Umberto Eco – si cercherebbero in quei testi manifestazioni di coerenza. La *prima* tesi è relativa al disimpegno degli intellettuali, con la conseguente irrisione alla generazione di Vittorini e di Carlo Levi per il carattere arretrato della loro battaglia per il realismo e per il carattere mistificatorio del loro impegno politico. La *seconda* (strettamente collegata alla prima) concerne la esclusiva insistenza sugli aspetti linguistico-formali dell'opera letteraria e la difesa, che ne consegue, di un'arte che non rivolge messaggi e che si libera da ogni regola e da ogni legge. La *terza* (che serve di appoggio e di sostegno alla prima) proclama la fine delle ideologie nel mondo contemporaneo e la loro irrilevanza per il letterato e l'artista. La *quarta* (che si collega alla seconda) deriva dall'accoglimento dei temi «fenomenologici» presenti nell'opera di Butor e di Robbe-Grillet: proprio nel momento in cui l'opera d'arte sottrae il reale alla storia e lo isola da essa, si è in grado di recuperare il reale nella sua «precategoriale» in-

tattezza, nella sua «neutra sostanza», nel suo «grado zero». Infine la *quinta* tesi (che consegue dall'insieme delle altre) è una esplicita professione di antistoricismo fondata sulla proclamazione della vacuità e del non-senso della storia, e sulla dichiarazione della sua fine.

La caratteristica fondamentale della neoavanguardia veniva fatta consistere «nel rifiutarsi di esprimere una qualsiasi idea sul mondo». La linea avanguardistica della cultura contemporanea – si affermava ancora – «tende a prospettarsi il mondo come un centro invincibile di disordine. Il polo positivo è sparito determinando l'impossibilità di ogni gioco dialettico, quindi l'impossibilità della storia». A quest'ultima è subentrato uno spazio «in cui tutto ciò che accade diventa insensato e viene falsificato». L'uomo è costretto «a gesti insensati o all'inattività». La «linea viscerale» della cultura contemporanea è «aideologica, disimpegnata, astorica, in una parola atemporale; non contiene messaggi, né produce significati di carattere generale. Non conosce regole (o leggi) né come condizione di partenza, né come risultati di arrivo. Suo scopo è quello di recuperare il reale nella sua intattezza: ciò che si può fare sottraendolo alla storia, scoprendolo nella sua accezione più neutra, nella sua versione più imparziale, al grado zero»².

Di fronte a testi di questo tipo – alla loro banalità filosofica – risultano senza dubbio troppo benevole le considerazioni svolte da Umberto Eco alcuni anni più tardi. In un momento di crisi profonda del gruppo, Eco rivendicava «una linea continua» tra il discorso svolto nel 1963 e quello ripreso nel 1968 sulle pagine di «Quindici»: riteneva che il Gruppo 63 avesse compiuto, fino dalle sue origini, una scelta su due fronti: «Quello della politica culturale spicciola e quello della cultura come atto politico». Pensava anche che la contestazione, attuata all'inizio degli anni '60 sulle forme della cultura, avesse rappresentato «il primo passo di quella contestazione più ampia» che si andava verificando nel paese alla fine del decennio. La poetica del gruppo, continuava, era nata dalla persuasione che per compiere un «discorso di rottura» fosse necessario «rompere i modi stessi della comunicazione», la polemica con-

tro l'impegno – a suo parere – si era rivolta fin dall'inizio «contro le false nozioni di impegno» e non era mai stata «una scelta del disimpegno politico». Ciascun membro del gruppo, secondo il racconto di Eco, si era limitato ad affermare una verità ovvia: quella secondo la quale «l'impegno culturale ha strade che non coincidono necessariamente con l'impegno politico immediato»³. Riletto a distanza di un decennio, questo giudizio appare – a chi abbia di fronte quei testi – singolarmente tendenzioso.

Le divagazioni dei «letterati» sul «grado zero», sulla «accezione neutra» del reale, sul «disimpegno» erano in realtà (ed Eco se ne rese conto con grande chiarezza e in molte occasioni) cariche di presupposti e gravide di implicazioni filosofiche. Vecchie tesi, familiari agli studiosi delle «filosofie della vita» del Novecento, venivano ripresentate, in sede letteraria e ad un pubblico di letterati, con un'affrettata verniciatura di strutturalismo e di fenomenologia: si trattava, appunto, della «vecchia solfa», dell'immagine del mondo come disordine, della visione della storia come non-senso, del recupero della vergine intattezza della realtà. I presupposti di carattere filosofico o generale che stavano a fondamento di quella duplice operazione (o pseudo-operazione) di rottura erano legati saldamente all'affermazione del carattere privilegiato dell'intuizione e all'affermazione di un livello più profondo che precede teorie e categorie e che è attingibile indipendentemente da esse. L'abbandono all'esperienza immediata veniva contrapposto al pensiero concettuale.

Il livello del «precategoriale» – che è precedente alle «pallide idee» e ai «vuoti schemi mentali» – veniva identificato con la realtà vera e profonda: quella che non può essere raggiunta mediante l'uso di categorie né racchiusa nelle astrazioni, quella che viene direttamente attinta prima e al di fuori di ogni livello scientifico o concettuale e di ogni possibile «definizione». Un punto è da sottolineare: questa forma di intuizionismo, queste manifestazioni di ostilità alla conoscenza vennero – più o meno concordemente – gabbellate per materialismo: la realtà materiale sarebbe qualcosa di «onnicomprendivo e globale», qualcosa che «si stringe

tra le mani» prima e indipendentemente dalla riflessione e dall'intelletto. Il nesso struttura-sovrastuttura – scriveva nel 1965 Renato Barilli – «dovrebbe, per così dire, venir abbassato di un grado, riportato al più opportuno rapporto prestruttura-struttura. Dire “struttura”, infatti, fa pensare a qualcosa di idealmente riflesso e definito: ora, solo a livello scientifico, categoriale sarà possibile procedere a una simile riflessione [...]. Riconosciamo pure che la realtà primaria, il punto di partenza di tutta l'attività umana è la prassi [...] ma appunto si tratterà di una prassi e di una economicità anteriori alle categorie entro cui, strumentalmente, alcune scienze specifiche cercheranno di racchiuderle. La prassi insomma come una realtà precategoriale, preriflessiva, beneficiata cioè di tutti gli attributi che la fenomenologia husserliana conferisce alla *Lebenswelt*. Col che, appunto, si vuole conseguire il vantaggio di stringere tra le mani una realtà materiale, onnicomprensiva, globale, piuttosto che una pallida “idea”, un vuoto schema mentale». La conclusione era assai perentoria: solo nel caso che si faccia della prassi «un qualcosa di precategoriale, una nozione volutamente indeterminata» si è in presenza «di un materialismo rottamente inteso»⁴.

È del tutto vero, come scriveva Eco nel suo bilancio di cinque anni di discussioni, «che ogni catena di idee produce esiti imprevedibili e a lungo termine». L'asserzione resta vera anche quando si tratti, come in questo caso, di catene di equivoci diffuse presso un pubblico di massa. È però giusto riconoscere, a questo punto, che la tendenziosità di Eco, in quel saggio, nasceva dalla tendenza a identificare le posizioni del gruppo con le sue proprie (che si erano sempre mantenute ad un assai diverso livello) e a confondere la sua biografia con quella dei suoi amici di allora. Non tutti i neoavanguardisti, in realtà, erano stati disposti né a sancire la fine delle ideologie, né a predicare la fine della storia, né a rinunciare al giudizio critico in nome dell'abbandono al contenuto vivente, né a ridurre l'attività letteraria a puro esercizio formale. Sanguineti, mentre riconosceva una «naturale tensione verso l'avanguardia» in tutta l'arte del Novecento, rifiutava tuttavia la schematica contrapposizione

fra «assunzione dell'ideologia come elemento privilegiato, o, all'opposto, assunzione privilegiata del linguaggio contro l'ideologia». Ciò che, a suo parere, doveva caratterizzare l'avanguardia era invece, «la ferma consapevolezza che non si dà operazione ideologica che non sia, contemporaneamente e immediatamente, verificabile nel linguaggio»⁵.

È difficile non apprezzare queste parole in una discussione che fu largamente dominata da vecchie idee gabellate per sconvolgenti novità rivoluzionarie. Resta significativo il fatto che frasi del tipo «la storia è un valore perduto, non è più un significato, ma solo un accadimento»⁶ abbiano potuto apparire a molti il presupposto di una nuova considerazione della letteratura e di una importante svolta nella cultura nazionale. Da sponde diverse – è utile ricordarlo – non mancarono tuttavia valutazioni molto severe. Piero Citati parlò di una «battaglia di spettri», dove «conosciamo a memoria le idee dibattute da entrambe le parti e il presente è solo una copia impallidita del passato remoto». Franco Fortini parlò di «chincaglieria ideologica [...] che è quasi sempre di un livello pauroso per rozzezza, per eclettismo, letture d'accatto e, spesso, semplice imbonimento e ignoranza». Roberto Roversi contrappose la feroce avanguardia dei «colpiti a morte» e dei «ferocemente persëguitati» ai neoavanguardisti italiani «funamboli leggiadri [...] pronti all'improvvisazione, che giungono sorridendo, in terza o quarta fila, sul palco dei vincitori». Le parole più dure furono scritte, in un momento di giustificata irritazione, da Eugenio Montale: «Concepiscono la cultura come una iniezione continua di nozioni, posseggono un impressionante vocabolario, ma sono poveri di intelligenza. Uno non può più permettersi, al loro posto, di avere idee. Tutto finisce in soldi, ormai. Riescono a guadagnare anche vendendo la propria disperazione, vera o falsa che sia»⁷.

Gli assertori del non-senso della storia, della realtà come disordine, della scomparsa di ogni «polo positivo» della realtà sono in genere ben disposti a rovesciare il loro disimpegno in forme di gesticolante attivismo. Al di là dei dissensi e delle divergenze ideologiche che si manifestarono fra i neoavanguardisti (e che non hanno certo rilievo cultu-

rale) è da sottolineare il legame profondo che intercorre fra il loro originario disimpegno dalla insensatezza della storia e l'incomposta e sprovveduta immersione nella politica che è presente in molte pagine di «Quindici».

Il gioco del fuori e del dentro

In occasione della sua presa di posizione verso gli equivoci presenti nella neoavanguardia, Calvino era stato un buon profeta. Molta della saggistica filosofica o pseudo-filosofica posteriore a quell'anno sembra principalmente caratterizzata dai tre atteggiamenti ai quali egli faceva riferimento: 1) la tendenza a vedere grigi tutti i gatti o, come diceva Hegel, a vedere nere tutte le vacche; 2) la propensione a trasformare la constatazione dell'esistenza di difficoltà, sconfitte o scacchi per la ragione in professioni di irrazionalismo e di profetismo apocalittico; 3) il continuo ricorso a formule generiche che non funzionano come strumenti interpretativi della realtà, ma solo come mezzi di intimidazione, tanto più efficaci quanto più si rivolgono a interlocutori poco provveduti.

«Il lavoro intellettuale è ormai *tutto* dentro il processo produttivo», la battaglia degli intellettuali che intende adeguare la realtà alle idee è perduta perché «le idee si sono adeguate al mondo», i valori dello spirito «sono divenuti cose»⁸ e la cultura si limita a mantenere l'ordine esistente; la cultura «è tutta *dentro* questa società» e, di conseguenza, «ci sta di fronte come un oggetto non condiviso» e «chi si mette fuori di questa società si mette fuori della cultura»⁹. Ancora: «Solo da poco ci si è accorti della necessità di contrastare il processo tecnologico come strumento del capitalismo»; ciò che è importante è «costruire un'ideologia alternativa a quella costruita dal pensiero occidentale» e, in vista di questa costruzione, sono utilizzabili «il discorso di Marcuse, l'interpretazione religiosa di Lanza del Vasto, Husserl che a livello filosofico ha compiuto un ottimo studio sulla scienza occidentale [...] e infine Jung, Reich e Fornari»¹⁰. La scienza è nata, si è consolidata e si è svilup-

pata «come forza produttiva del capitale contro il lavoro»¹¹. L'unico discorso giusto è quello del «rifiuto della scienza come strumento di alienazione e sopraffazione dell'uomo»¹². Giunge infine la conferma del giornalista autorevole: «È giusto aprire un processo alla scienza [...]. Nessuno pensa più che la scienza abbia tradito l'uomo solo perché una certa politica della scienza ha consentito il tradimento [...]. Basti leggere il nuovo libro di Ivan Illich». Un qualunque sistema politico «capitalista o comunista non importa [...] deriva fatalmente falsi progressi» dalle applicazioni della scienza. Quest'ultima «si sviluppa costantemente sulla contrapposizione tra cultura e natura», si impernia «sul mito dell'uomo che deve asservire o dominare la natura»¹³.

Citazioni di questo tipo potrebbero essere prolungate per pagine e pagine attingendo a filosofi, letterati, poeti, giornalisti, artisti, elaborati di seminari. Ciò che colpisce in questo tipo di affermazioni (che ovviamente si muovono a livelli molto diversi di serietà e dignità teorica) non è tanto la perentorietà (che è in genere inversamente proporzionale alla loro capacità di funzionare come strumenti di analisi), quanto il loro semplicismo teorico e l'utilizzazione di una cattiva mescolanza di fonti disparate. Le categorie impiegate – quelle appunto che contribuiscono a rendere grigi tutti i gatti o nere tutte le vacche – non sono mai quelle dell'analisi sociologica o dell'analisi economica e tanto meno quelle del marxismo. Le uniche due categorie presenti sono quelle del *fuori* e del *dentro* che costituiscono forse la traduzione a livello filosofico, di quelle impiegate nel gioco (da salotto) di stabilire di volta in volta che cosa è *in* e che cosa è *out*. Lo schema è assai semplice: da una parte c'è il Sistema o il Potere – presentati come entità mostruose, assolutamente compatte e omogenee, prive di contraddizioni e pertanto non analizzate e non analizzabili – dall'altra parte c'è il Critico o l'Oppositore, che è puro, limpido e incontaminato, che non conosce tentennamenti né incertezze. L'opposizione allo «stato presente delle cose» non si configura come rilievo di contraddizioni, come presa di coscienza di possibilità non ancora attuate, come tentativo di appropriarsi di eredità positive presenti nella storia, come volontà di

liberazione di forze che operano nel processo della storia e che in esso tentano di emergere: diventa rifiuto del mondo moderno considerato, nella sua globalità, come del tutto inautentico e irrazionale, diventa contrapposizione di un mondo immaginato al mondo reale, affermazione di una totalità priva di differenze¹⁴. Anatemi, sdegni, rifiuti, profezie sostituiscono analisi, previsioni, progetti, trasformazioni.

Entro queste prospettive sono andate emergendo specifiche tavole di valori. Dalla parte del *valore* stanno per esempio: la vita, il fluire, l'atto del pensiero, l'assenza di schemi, le operazioni concrete, l'esperienza vissuta o vivente, ciò che è processuale, ciò che si sta facendo, ciò che è intessuto con resistenza, la liberazione degli istinti (o la «espansione delle energie»), la liberazione dal lavoro, la natura amica, l'allegro disordine, il gioco. Dalla parte del *disvalore* stanno corrispondentemente: la staticità, il solidificarsi, le teorie, l'uso di schemi o di modelli, le operazioni astraenti (o il formalismo), l'esperienza-non-vissuta (detta anche «datità inerte»), ciò che è compiuto, ciò che è separato dalla immediatezza della vita, la repressione degli istinti, la logica, il lavoro, l'empia sopraffazione della natura, le argomentazioni pacate, la scienza. Non si tratta certo di rilevanti novità filosofiche. Così come non è nuovo il fatto che quei *valori* vengano collegati alla tematica della fine della civiltà occidentale e al «riemergere dell'impulso rivoluzionario» nel mondo contemporaneo.

Il presupposto teorico di quella *tavola di valori* può essere formulato (ed è stato effettivamente formulato) in differenti linguaggi filosofici: tradotto nel linguaggio gentiliano diventa per esempio l'affermazione della superiorità del «pensiero pensante» sul «pensiero pensato» e dell'«atto» sul «fatto» oppure l'affermazione che «il voluto è da negare in quanto esso stesso negazione del volere»; nella terminologia impiegata dagli autori qui considerati è esprimibile nell'affermazione che «la soggettività umana costituente si aliena e resta definitivamente perduta nel già costituito»¹⁵; in modo diverso Sartre diceva la stessa cosa in *Che cos'è la letteratura?* affermando che «le ideologie sono libertà mentre si fanno, oppressione quando sono fatte»; in un

linguaggio più vicino al senso comune è traducibile nell'affermazione secondo la quale ciò che si sta facendo ha sempre e comunque più valore di ciò che è già stato fatto; nel linguaggio studentesco è traducibile nell'affermazione secondo la quale «ciò che conta non sono gli obiettivi, ma le lotte». Ma è opportuno esemplificare con un testo specifico. Il pensiero ha, come suo principale compito, quello di «spezzare le cristallizzazioni del reale». Esso deve pertanto consistere sempre in una «critica in atto» e deve accuratamente evitare di tradursi «in una vera e propria teoria». Se ciò avviene, se cioè si elaborano teorie, allora il pensiero si inaridisce e si «fossilizza» e, sul piano pratico, «trova il proprio posto nel quadro ufficiale della cultura» e «scende a patti coll'*establishment*». Se il pensiero critico (come per esempio sarebbe accaduto all'ultimo Adorno) «si solidifica in teoria», allora diventa «una tendenza generale fra le altre, rispettosa delle regole generali del gioco»¹⁶.

La convinzione che la propria filosofia, a differenza di quella professata dai comuni mortali, non sia una «tendenza fra le altre» offre indubbiamente alcuni grossi vantaggi. Il primo vantaggio è dello stesso tipo di quello di cui godono coloro che identificano la filosofia non con una riflessione sulle forme della cultura o sui metodi e i risultati delle scienze, ma con una specie di sapienza intuitiva e metaforica, la cui creatività supera per definizione (o per grazia ricevuta) la semplicistica limitatezza dei discorsi razionali. Il secondo vantaggio dipende dal fatto che, in queste prospettive, le argomentazioni possono cedere il passo alle invettive, alle scomuniche e agli anatemi. Chi per esempio non accetti le tesi di Adorno e Horkheimer sul «processo di pervertimento dell'*Aufklärung*», o non si convinca rapidamente che Adorno, Horkheimer e Marcuse rappresentano «il superamento delle posizioni inadeguate di cui è prigioniero» il marxismo contemporaneo, o non si persuada che le forme attuali del marxismo rappresentano «una regressione rispetto al livello di consapevolezza raggiunto dalla teoria critica»¹⁷, diventa automaticamente il campione «di un antifascismo genericamente democraticistico ridotto a ideologia criptoconservatrice, segretamente filocapi-

talistica, che opta per il fascismo latente». Chi poi abbia la temerarietà di accostare il pensiero di Adorno alla tematica della «rivolta contro la scienza» viene comunque considerato autore di «critiche grossolane», ma può ulteriormente scegliere fra due possibilità: essere uno «sprovvéduto» (come nel caso di Therborn), oppure accontentarsi di venir annoverato tra i «fautori di un ingenuo scientismo politicamente incline al riformismo di stampo socialdemocratico»¹⁸.

Il dominio mortifero dell'astrazione

Al «dominio mortifero dell'astrazione», al formalismo delle scienze «che è occultamento e insieme apologia della reificazione», all'«apparato mistificatorio della razionalità formale» vengono sistematicamente contrapposti «un impulso che parte dal profondo» e «la tendenza all'*altro* e al *diverso*»¹⁹. All'autore di queste contrapposizioni il problema chiave del nostro tempo sembra per esempio quello di «dar vita a un mondo in cui l'uomo sia liberato dal bisogno, dalla fatica, dal lavoro», in cui cioè sia consentito all'uomo di «espandere nel gioco [...] le proprie energie non più compresse e deviate». La liberazione dell'uomo «non può venir intesa che come liberazione dal lavoro» e tale liberazione appare del tutto illusoria ove venga interpretata, nel modo invecchiato e tradizionale, come «liberazione *dall'istinto* e non come liberazione *dell'istinto*». Al «mortifero culto dell'etica del sacrificio» (anche il dominio dell'astrazione era «mortifero»), alla celebrazione del lavoro e al «pathos della rinuncia» presenti nella «mentalità cristallizzata della sinistra» – la quale «sembra aver optato per la virtù contro l'eredità del libertinismo» – va contrapposta «una scossa salutare». Essa consiste nell'affermazione della «fedeltà ai valori vitali», nella «esaltazione dell'edonismo». In tal modo potrà essere recuperato «l'elemento più prezioso, che è costituito dai caratteri estetici e sensuali dell'esistenza»²⁰.

Alla tematica della liberazione degli istinti viene asso-

ciata, da altri autori, quella di un «capovolgimento della visione scientifica del mondo», di una «nuova cultura» nella quale abbiano il dominio le facoltà non intellettive e nella quale si verifichino «un assottigliamento e una riduzione delle funzioni dell'Io e del Superio». Il marxismo ha coltivato a lungo l'illusione di poter dar luogo a una razionalità nuova, ma ha invece contribuito a generare una repressione ancora maggiore e si è posto come «una semplice variante della cultura tecnocratica». Quest'ultima è una realtà onnicomprensiva rispetto alla quale il marxismo è solo «una variante, avanzata quanto si vuole, ma subalterna». La sinistra, sia parlamentare sia extraparlamentare, «condivide i valori tecnocratici della cultura dominante». La nascita dell'uomo nuovo e la liberazione presuppongono la consapevolezza che siamo «alla fine di una civiltà o mentalità occidentale quale si è venuta formando almeno da Platone»²¹.

Sulla ripresa del tema spengleriano della fine dell'Occidente e sulla sua straordinaria fortuna avremo modo di ritornare. È opportuno, per intanto, accennare alle caratteristiche dell'immagine del sapere scientifico che è connessa a questo tipo di prospettive. Essa deriva da una mescolanza di ingredienti tutti assai noti. Alla «vivente esperienza» si contrappongono «i modelli astratti delle scienze»²². La scienza viene intesa come qualcosa che «con i suoi rivestimenti ideali e i suoi abiti simbolici occulta il mondo della vita»²³. Si afferma che il progresso della scienza «condanna la ragione alla regressione». Fra reificazione ed oggettivazione viene posto «uno stretto indissolubile nesso»²⁴: «L'obiettivazione scientifica, come l'obiettivazione del lavoro, togliendo la soggettività toglie il senso, fa cadere l'intenzionalità [...]. Se l'antropologia come scienza categoriale considera l'io (vivente) come oggetto, lo feticizza. La stessa cosa vale per la psicologia, la fisiologia, la biologia. L'obiettivazione è alienazione dell'io vivente concreto»²⁵. La scienza è presentata come occultamento della soggettività: è, nella sua sostanza profonda, un modo per nascondere agli individui repressi e asserviti l'esperienza vissuta ed è per questo «lo strumento che perpetua il potere dei padroni». Essa è d'altra parte necessariamente affetta da «presunzione

ed alterigia» e «condanna alla superstizione, alla stupidità e alla follia tutto ciò che tende a sottrarsi ad essa». Dato che la scienza «non è capace di trascendere la brutalità dei fatti», ad essa va opposta la filosofia come «tensione all'irriducibilmente diverso»²⁶.

L'immagine di una scienza che non sa trascendere i fatti bruti è in genere particolarmente cara ai sostenitori della dottrina secondo la quale *la verità è manifesta* e secondo la quale, una volta «rimosso il velo», è possibile contemplare la realtà nella sua immacolata purezza. Da molti dei sostenitori di queste posizioni è condivisa l'idea che sia possibile pervenire al piano di un «esperire puro» nel quale non sarebbero operanti né le categorie scientifiche né quelle pre-scientifiche, dato che esisterebbe un livello di conoscenza (alcuni autori fanno riferimento alle facoltà non-intellettive) privo di categorie e di teorizzazioni. La ragione appare un dato intuibile, qualcosa che è oggetto di apprensione immediata, che è garantito dalla semplice evidenza, mentre viene totalmente ignorata o sottovalutata ogni distinzione fra intuitività e razionalità²⁷. In queste prospettive la scienza e la conoscenza intellettuale non sono mai, per definizione, *conoscenza* del mondo. Sono invece occultamento di una realtà più profonda che, nel caso specifico, è attingibile solo attraverso la fenomenologia. Dato che l'oggettività è «ignara della dimensione esistenziale dell'io»²⁸, la scienza ha da essere superata da una fenomenologia generalizzata o da una «nuova scienza [...] diversa da tutte le altre, ma principio e fine di tutte le altre»²⁹ dai confini e dalle caratteristiche alquanto indeterminati. La fenomenologia, comunque, intenderebbe dar luogo a una «scientificità di tipo nuovo, da realizzare come scienza radicale di fondamento, il cui soggetto è la vita esistenziale umana, pre ed extra-scientifica»³⁰. Interpretando il pensiero di Husserl come «la più grandiosa autocritica in senso materialistico della filosofia borghese moderna»³¹, si afferma che tale scienza nuova (a differenza di quella tradizionale) è fondata sul mondo-della-vita e si garantisce che la «reintegrazione dell'uomo non è possibile senza la fenomenologia»; soltanto in essa, infatti, «l'essere è tolto dalla sua feticizzazione e dalla sua astrazione cate-

goriale mitologizzata ed entra davvero nell'orizzonte del tempo»³².

Accettando questa via alla salvezza che affida ai filosofi la reintegrazione dell'uomo, è anche dato di realizzare quella unificazione del sapere che si è presentata – da Leibniz in poi – come uno dei nodi centrali del pensiero moderno. Si tratta, per la verità, di un'unificazione solo verbale ottenuta mediante un caratteristico procedimento di riduzione e mediante la rinuncia ad ogni trattazione di problemi specifici. Secondo una ben consolidata tradizione speculativa nazionale, le varie scienze vengono concepite come qualcosa di «astratto» o di «irreale» che va «risolto» nella filosofia: tutte le scienze «diventano o devono diventare fenomenologia, perché tutte devono essere precategorialmente fondate, e cioè perché tutte non sono altro che rami della filosofia trascendentale intesa come scienza rigorosa, scienza prima, scienza nuova»³³. All'interno di queste forme di «marxismo fenomenologico» nessuno spazio viene lasciato a prospettive anche vagamente materialistiche. Su un punto i sostenitori di queste tesi appaiono concordi e fermamente decisi: fra marxismo e materialismo – salvo che non si interpreti come materialismo la filosofia di Husserl o non si seguano i suggerimenti di Renato Barilli circa il «modo giusto» di intendere il materialismo – esiste una incompatibilità radicale. Ogni affermazione della priorità della natura sullo spirito o del fisico-biologico sullo spirituale, ogni teorizzazione della natura come condizione oggettiva indipendente dall'uomo, ogni accenno alla passività dell'esperienza viene immediatamente bollato come esaltazione della «mera datità» o della «morta, feticizzata oggettività». Il materialismo implica «una feticizzazione dell'oggetto», giunge ad «una radicale svalutazione del soggetto umano in balia di inesorabili leggi naturali», non è altro «che una apologia della reificazione»³⁴. Il problema della realtà esterna, del confronto delle idee con la realtà, dell'esistenza di un mondo che smentisce le teorie viene integralmente risolto sul piano della dialettica soggetto-oggetto. L'affermazione di Lukács secondo la quale l'essere-in-sé precede l'essere-per-noi e secondo la quale l'oggetti-

vità del mondo esterno è fondata sul riconoscimento della sua esistenza indipendente dalla coscienza umana appare a questi interpreti qualcosa di «inesplicabile». Il fatto che alla coscienza dell'oggetto sia attribuita una «priorità» appare tale «da pietrificare il reale e da chiudere il varco all'autocoscienza o alla presa di coscienza del soggetto». A differenza di quanto accadeva invece nel giovane Lukács, nel quale la coscienza «era presa di coscienza del soggetto, capace di riportare a sé ciò che gli era estraniato, ed era quindi autocoscienza mediante la quale il soggetto si scopriva relazionato all'oggetto»³⁵.

Molti sono convinti che il pensiero di Lukács vada interpretato come una involuzione e che tale «parabola involutiva» consista nel passaggio dal «marxismo rivoluzionario» di *Storia e coscienza di classe* ad un «mistificatorio umanissimo difensore dell'eredità liberal-democratica della borghesia in funzione antifascista». La ragione di fondo di questa involuzione risiederebbe nella errata diagnosi del fascismo compiuta da Lukács, nella sua eccessiva «paura di una ricaduta nella barbarie» e nella sua conseguente «condanna indiscriminata dell'irrazionalismo». Quest'ultimo è invece qualificato da molti come un fantasma inesistente, un'invenzione dei riformisti che si servono di questo spauracchio allo scopo di impedire ogni forma di «agire innovativo» e di nascondere le loro segrete simpatie per il capitalismo e le loro propensioni per l'immobilismo politico. Lo «spettro» dell'irrazionalismo si configura in tal modo come «il *babau* caro al cinismo conservatore travestito da saggezza di sinistra» mentre la polemica contro l'irrazionalismo svelerebbe il suo vero volto di «apologia della repressione». Mosso dall'ingiustificato timore di questo *babau*, Lukács avrebbe il torto di aver preso posizione contro l'irrazionalismo anziché «contro la razionalità scientifica basata sul calcolo». Avrebbe soprattutto il torto di aver concepito la civiltà come necessariamente repressiva degli impulsi e degli istinti e di non essersi quindi reso conto che il vero carattere del fascismo «non è irrazionalismo, ma neutralizzazione dell'irrazionalismo»: Lukács «si è ridotto a deplorare nel fascismo proprio quello scatenamento degli istinti che, qua-

lora ci fosse effettivamente stato, non avrebbe potuto essere che un potente alleato della rivoluzione, un forte aiuto alla liberazione della società»³⁶.

Veniva così offerta, nel 1968, la giustificazione teorica per l'operazione più tardi avviata da quei critici che tendono al «recupero» del ribellismo prima anarcoide e poi fascista del primo Novecento e che sottolineano per esempio «la forza di ribellione, la capacità di agitazione ideologica e di mobilitazione sociale di fronte al sistema» di intellettuali contestatori come Papini, Marinetti e Malaparte. Si è così ritenuto possibile operare una distinzione netta fra l'ideologia (o la filosofia) di questi personaggi e il patrimonio potenzialmente rivoluzionario da essi accumulato che venne poi «confiscato e usato in senso bellicista, protofascista e autoritario»³⁷. La «responsabilità storica» di quest'uso e di questa avvenuta confisca ricadrebbe sul proletariato e sui partiti che allora lo rappresentavano. Molto opportunamente, Giuseppe Petronio ha richiamato a questo proposito testi precisi ed ha scritto che nel 1903 Papini e Prezzolini «erano inquieti, agitati, antiborghesi, ma in un senso solo, nel senso dell'antipatia viscerale per le plebi e per il socialismo, dell'appello alla riscossa borghese [...] del culto per la guerra farmaco»³⁸. Il discorso che trasforma Papini e Prezzolini in pensatori rivoluzionari è fondato sull'idea che lo «scatenamento degli istinti» sia, di per sé, un fatto liberatorio, progressivo e rivoluzionario. In anni molto più vicini a noi si giungerà a parlare del fascismo vero e proprio (del fascismo *movimento*, distinto dal fascismo *regime*) come «creazione di valori nuovi» idealizzando il fascismo-movimento e scaricando tutte le colpe sul fascismo-regime³⁹. Resta il fatto che le interpretazioni che privilegiano gli innovatori chiassosi e i derisori del passato di fronte a chi non ha teorizzato clamorose rotture verbali nel mondo della cultura conduce, come ha sottolineato ancora Petronio, a confondere sotto la generica etichetta di «antiborghese» fenomeni che furono politicamente e culturalmente molto diversi.

Antimoderni

L'estetismo ribellistico dei teorici dell'Apocalisse colpisce insieme e l'ideale «faustiano» del dominio dell'uomo sulla natura e ogni possibile progetto di convivenza sociale. Dalle turpitudini della società di massa, dall'alienazione tecnologica, dalla schiavitù consumistica si salva l'Artista e il Critico, colui che riesce da solo a forgiarsi un proprio destino irripetibile. Nella storia non c'è salvezza per l'insieme degli uomini, ma solo per coloro che hanno afferrato la sua insignificanza e il suo segreto non-senso e che sono in grado di intravedere l'avvento del Millennio. La critica alla società esistente diviene solo il *pretesto* per una presa di posizione contro le facoltà intellettive, per una manifestazione di ostilità alla conoscenza, per una difesa delle dimensioni istintuali e delle manifestazioni di aggressività. Scompare il problema della storia e del tempo; viene soppressa la questione della relazione interindividuale degli uomini con la natura; viene eliminata la dimensione conoscitiva del sapere e, con essa, la speranza che sia conquistabile un uso non strumentale della scienza e configurabile un suo ruolo alternativo che rivendichi l'autonomia del razionale rispetto alle sue strumentalizzazioni nell'età del capitalismo⁴⁰.

Gli aspetti piccolo-borghesi della cultura degli apocalittici sono stati più volte sottolineati. Il declassamento sociale, la consapevolezza di un inarrestabile processo di distacco dai centri del potere, la sensazione di vivere ai margini della storia – privi di potere decisionale e contemporaneamente incapaci di inserirsi in modo costruttivo nello sviluppo della società –, il senso della propria inferiorità e il disconoscimento di un proprio autonomo ruolo, lo smarrimento della propria identità socioculturale: tutto ciò dà luogo non alla negazione di una determinata società o di un determinato assetto economico, ma della struttura stessa della comunità, si trasforma in luddismo intellettuale, in rifiuto indiscriminato della scienza, della tecnica, dell'industria, dà luogo a idoleggiamenti primitivistici. Secondo un processo che è familiare agli storici delle idee, il pessimismo si rovescia in nichilismo, il rifiuto radicale si trasforma nell'accettazione

– tanto più rassegnata quanto più velata di aristocratico disprezzo – dell'ordine esistente. La caduta del mito ottocentesco del progresso non generò soltanto salutari critiche alla fede ingenua dei positivisti nella inarrestabile marcia in avanti del genere umano illuminato dalle fiaccole della scienza o alla convinzione idealistica che la storia è sempre storia della libertà e che regredisce solo per poter avanzare meglio. Aprì anche la strada ai teologi che cercano fuori della storia il significato della storia, alle visioni di coloro che la interpretano come «naufragio» e come smarrimento del «sentiero del giorno» e che vedono nell'uomo «la sentinella del nulla».

Al di là delle buone intenzioni, le polemiche contro il sapere scientifico-razionale responsabile dello «svuotamento di senso» e del «disincanto» del mondo, i temi attinti da Nietzsche e dal giovane Marx, da Heidegger e dalle avanguardie del primo Novecento si sono di fatto congiunti con le posizioni esplicitamente regressive e mistico-reazionarie che rivendicano la validità dello spiritualismo e i diritti della mela di Adamo contrapposta a quella di Newton. Anche in questo caso non c'è che da scegliere nell'ambito di una letteratura vastissima. Per Giuseppe Sermonti la scienza, in contrasto con il vitale, dimostra il suo gusto per il minerale e l'inorganico, si è allontanata dal mondo dell'esperienza prescientifica, ha perso il contatto con il concreto, si è progressivamente smarrita «in un mondo vanificato e inconsistente», ha rivendicato l'autonomia dal sacro, ha ripetuto il gesto ribelle e peccaminoso di Adamo. Nel suo «arrogante rifiuto del divino e del mitico» si è privata della sua stessa ragione ed ha costruito un quadro del mondo «freddo, inorganico, ineluttabile». Newton diventa il campione di «una conoscenza senza vita, di un apprendere senza capire». L'uomo contemporaneo è «un Narciso vanitoso, un Titano arrogante, un diabolico Faust [...] forse il mondo ha oggi soprattutto bisogno di un po' meno di uomo». Di che cosa abbia oggi bisogno il mondo per liberarsi dalle «mitologie dell'emancipazione» (rappresentate dalla ragione e dal progresso) è lasciato da Sermonti alla discreta intelligenza del lettore⁴¹. Assai più esplicito è invece Elémire Zolla

che considera «repugnante» l'uso stesso della parola progresso e che protesta contro «lo sradicamento delle vestigia d'ogni capacità estetica» che è il risultato della nascita della scienza. La scienza, per Zolla, «non tollera l'umanesimo, spegne la bellezza, odia la contemplazione», ha soprattutto la colpa di essere la madre del «mito del livellamento». Alla radice della scienza sta un sacrificio satanico: «l'ablazione della spiritualità, cioè della capacità di leggere come simboli di verità trascendenti tutte le figure storicamente visibili o udibili». Alla predicazione «infernale» di Francis Bacon che incita alla *libido sciendi* contravvenendo «alle sagge cautele di frate Ruggero Bacone» (il quale riservava il sapere a pochi eletti) risale l'idea della storia come progresso e quest'idea «impedisce il progresso interiore». Poiché la scienza ha la colpa di «disinfettare fino ad ucciderli i linguaggi trasformandoli da tessuti di metafore in gergo meramente indicativo prima, e poi in sequenze di equazioni», non resta che tornare alla sapienza ermetica che discretamente velava fondamentali nozioni sul mondo, non resta che esecrare il fatto che tali nozioni siano state «gettate in pasto alle masse» nel corso dell'Ottocento. Nelle masse sono state in tal modo suscitate «boriose illusioni». Il risultato finale è stato quello di «togliere alle menti più fragili quel soccorso che potevano trovare [...] nel racconto della creazione del mondo ad opera di Dio». La moderna «mistica del livellamento» ha costretto in tal modo «i superiori a gettare in pasto a esseri moralmente impreparati concetti che un'errata interpretazione può rendere pericolosi»⁴².

Sermonti ritiene che il mito di Prometeo «che ha acquistato autonomia dal divino attraverso la frode e il furto» possa essere assunto a simbolo della «rivolta dell'uomo moderno». Zolla rimpiange il mondo nel quale si presentava come ovvia «la distinzione fra il volgo e i dotti» e nel quale «con divina saggezza venivano nascoste le conoscenze che nell'era moderna ci si è illusi di scoprire»⁴³. Ma il rifiuto della modernità e della civiltà occidentale interpretata come civiltà della tecnica, l'identificazione della tecnica con lo spirito luciferino, la condanna della scienza non sono prerogativa di scienziati o di letterati che si dilettono di filo-

safia sulle pagine dei quotidiani. Ad un livello filosofico assai più consistente – e che è assai lontano dalla snobistica eleganza di Zolla e dall'approssimativo semplicismo di Sermoni – vengono riproposte negli ambienti più qualificati della cosiddetta filosofia cattolica. Vengono per esempio avanzate sia da pensatori che (come Emanuele Severino) hanno attraversato l'esperienza di un cattolicesimo intinto di attualismo e di heideggerismo e che sono giunti a teorizzare un «rifiuto dell'Occidente» che coinvolge (in tutto o in parte) la stessa tradizione cristiana, sia da filosofi che (come Augusto Del Noce) hanno vissuto l'esperienza della sinistra cristiana per approdare alle posizioni della destra politica e della restaurazione della metafisica classica. Si tratta, in entrambi i casi, di prospettive che non hanno un interesse esclusivamente accademico: la prima è stata un consistente punto di partenza per una serie di atteggiamenti di «contestazione» che si sono affacciati all'interno degli ambienti cattolici; la seconda ha costituito e costituisce un saldo punto di aggregazione per i teorici della «restaurazione».

Nichilisti e antimoderni

Il rifiuto della civiltà occidentale teorizzato da Emanuele Severino non conosce tentennamenti. Compito della filosofia è «rintracciare e portare alla luce il pensiero fondamentale che guida e raccoglie la sterminata ricchezza di categorie ed eventi in cui consiste la civiltà dell'Occidente». Entro quel pensiero «tutto ormai viene pensato e vissuto»: «Il pensiero dominante dell'Occidente è il nichilismo: l'atteggiamento in cui l'ente in quanto ente viene pensato e vissuto come un niente». Quel pensiero fondamentale, inoltre, «non si lascia pensare nel suo significato autentico, sino a che non ci si sappia portare al di fuori di esso, lungo un cammino ancora intentato; [...] si può cogliere il fondamento nichilistico della nostra civiltà solo in quanto ci si conduca e mantenga nella testimonianza della verità dell'essere»⁴⁴.

Due punti appaiono a questo punto sufficientemente chiari: 1) la tendenza all'unità come annullamento delle differenze viene esplicitamente teorizzata come il necessario presupposto di ogni possibile attività filosofica: la «sterminata ricchezza» degli eventi e delle categorie può essere lasciata in pasto a sociologi, storici, economisti; il filosofo è interessato solo a quel «pensiero fondamentale» entro il quale – da due millenni – tutto viene pensato e vissuto; 2) per cogliere il «significato autentico» di quel pensiero fondamentale è necessario esserne in qualche modo fuori, aprendo così la via ad un cammino intentato. Importa dire che Severino ritiene di esserne fuori, di essere l'autore della diagnosi e il testimone della verità dell'essere? Importa dire che pensa di aver penetrato «il segreto metafisico» dell'Occidente e di aver posto piede sul «sentiero del giorno» che si contrappone a quello della notte? Forse, per ragioni di chiarezza espositiva, si può tentare di raggruppare intorno a cinque temi il discorso che quest'autore – con una notevole dose di *pathos* filosofico – è venuto svolgendo negli ultimi dieci anni. Questi temi possono essere indicati come segue: 1) l'onnipresenza del nichilismo *ovvero* la metodologia dell'annullamento delle differenze; 2) la civiltà moderna come frutto del peccato *ovvero* la storia come aberrazione; 3) la condanna della tecnica come manipolazione e della scienza come non-verità *ovvero* la filosofia come luogo della verità e della salvezza; 4) l'insufficienza e la parzialità di ogni rifiuto *ovvero* la teoria del rifiuto totale; 5) la novità rivoluzionaria come ritorno *ovvero* la indeterminatezza delle speranze.

1) Dato che Severino ha scritto un grosso volume intitolato *Essenza del nichilismo* sembra opportuno chiarire che cosa l'autore intenda con questo termine o, più semplicemente, domandarsi: «Chi è, per Severino, un nichilista?». La risposta che egli dà a questa domanda offre la inaspettata possibilità di applicare questa qualifica a un numero straordinariamente grande di persone. È per esempio nichilista chiunque ritenga che un albero possa aver termine o che il mondo sia fatto di cose «che nascono e che muoiono, che prima di nascere erano niente e tornano ad essere niente dopo la loro morte» o che un'ombra possa

prima apparire e poi svanire. Costui infatti, se solo si sforzasse di riflettere, dovrebbe rendersi conto che, con quel tipo di pensieri, «tradisce la verità dell'essere». In parole povere: è nichilista chiunque non accetti la tesi sostenuta da Parmenide nella prima metà del quinto secolo a.C. e ripresa da Severino nella seconda metà del ventesimo secolo d.C., dell'unità, absolutezza, immutabilità e «rotondità» dell'essere⁴⁵.

2) La storia è stata così ricondotta all'unità. Si presenta come una realtà compatta e omogenea, come una totalità unitaria alla quale possono essere ricondotte tutte le posizioni intellettuali e tutti gli eventi solo apparentemente diversi che la costituiscono. Il nichilismo come «pensiero fondamentale» in cui tutto è stato pensato e vissuto è onnipresente. Come è stato rilevato, è una specie di «coltre funerea che ricopre i due millenni di pensiero che ci separano da Parmenide»⁴⁶. Su questo punto anche Severino è chiarissimo: dopo «la dimenticanza del senso dell'essere inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei greci», il nichilismo è «l'unica dimensione della civiltà occidentale», è, di essa civiltà, «il dio ignoto e supremamente potente».

Severino, che è uno scolaro di Bontadini che ha letto con cura Heidegger, ritiene che la storia del pensiero sia «una formazione interna al pensiero attuale». Pensare che i testi filosofici siano espressione di una «pluralità di coscienze» gli appare una inaccettabile «supposizione» che manifesta l'accettazione di «un presupposto naturalistico». Associando queste tesi – che derivano da Giovanni Gentile – alla sua visione della storia come unità, Severino porta ad un grado di notevole raffinatezza la tecnica storiografica già largamente sperimentata dagli attualisti. Essa consiste, com'è noto, nel sistematico appiattimento di tutte le posizioni in un'unica posizione. Le divergenze sono, sempre e soltanto, apparenze. Per esempio: tutti coloro che hanno partecipato a un congresso di filosofia – laici e cattolici, idealisti e materialisti, fenomenologi e studiosi di cibernetica – sono tutti «radicalmente governati dal pensiero fondamentale che, a cominciare da Platone, domina la storia dell'Occidente». Severino non ha timore di ripetersi o di ap-

parire monotono. Posto di fronte alle tesi sostenute da Ugo Spirito avanza, fulmineamente, la sua obiezione: «Anche la posizione di Spirito è nichilistica, e come potrebbe non esserlo, se il nichilismo è l'anima della nostra civiltà?». Ciò che vale per Spirito vale, a maggior ragione, per i classici della filosofia: per san Tommaso, per Dante e per Goethe, per l'idealismo moderno, per Hegel, per Nietzsche, perfino per Heidegger. E lo stesso discorso si può ripetere per i periodi storici o per le epoche del pensiero. Affermare per esempio l'esistenza di «un distacco della scienza moderna dalla metafisica tradizionale», rilevare le differenze fra le categorie aristoteliche e quelle operanti nel corso della rivoluzione scientifica del Seicento è solo «il sostituto di una cecità costitutiva, che non sa e non può scorgere il terreno comune su cui cresce il discorso di Aristotele e quello della scienza moderna».

Da questo punto di vista le cosiddette rivoluzioni intellettuali sono solo apparenze. Su alcune delle grandi svolte del pensiero moderno (per esempio quelle rappresentate da Galileo e da Darwin) Severino ha idee molto precise: Galileo «giunge alla negazione che i corpi celesti siano ingenerabili e incorruttibili [...] ma per lui (come in tutto lo sviluppo della fisica e della scienza moderna) la generazione e la corruzione mantengono quello stesso significato che viene loro conferito da Aristotele»; Darwin afferma «la generabilità e la corruttibilità della specie, ma la rivoluzione avviene soltanto in superficie perché nello stesso concetto di *origine* della specie viene mantenuto il pensiero fondamentale [...] della metafisica aristotelica [...]»; «Origine della specie» è uno dei molti modi in cui nella scienza moderna vive il nichilismo metafisico».

La tecnica della cancellazione delle rivoluzioni è ovviamente applicabile anche ai «contrasti»: «nella storia dell'Occidente i più insanabili contrasti e i dissensi più irriducibili si svolgono tutti all'interno di questo comune e fondamentale pensiero». Le contrapposizioni religione-atteismo, capitalismo-comunismo, assolutismo-democrazia, umanesimo-tecnicismo «si svolgono all'interno della comune alienazione metafisica dell'Occidente»⁴⁷.

3) La scienza occidentale «è una forma emergente del nichilismo». La civiltà della tecnica «rende esplicito il nichilismo della sua essenza». Le categorie fondamentali di tale civiltà sono la produzione e la distruzione; «L'atteggiamento produttivo-distruttivo presuppone che le cose siano, appunto, ciò che si lascia produrre e distruggere, e cioè presuppone il mondo come luogo occupato da cose che prima di nascere erano niente e che tornano ad essere niente dopo la loro morte». Scienza e tecnica sono pertanto «i prodotti dell'alienazione metafisica»: «Da due millenni l'alienazione metafisica depone sulla terra i suoi prodotti che sono pertanto le opere dell'alienazione».

La civiltà delle macchine ha il compito di «portare a fondo il nichilismo metafisico». Le opere dell'uomo e le cose della natura «rientrano nel progetto di dominazione». Il concetto di manufatto e di bene di consumo diventa «la categoria trascendentale dell'essere». La volontà di potenza «raggiunge il suo culmine nella produttività devastatrice della tecnica secondo cui si organizzano le dittature di destra e di sinistra e lo sfruttamento capitalistico». Dal canto suo, la scienza ha purtroppo «rinunciato ad essere verità [...] a porsi come verità assoluta e incontrovertibile». Che il numero, il movimento, la massa, l'energia «possano essere compresi solo nella forma che è propria della scienza occidentale» è solo «una presunzione». Il futuro dell'uomo resta affidato alla filosofia come «luogo della verità»: «Il disvelamento originario e assoluto dell'essere [...] accade non altrove che nel filosofare»⁴⁸.

4) L'intero mondo è pervaso dall'alienazione metafisica. Sfruttamento capitalistico, regimi di destra e regimi di sinistra sono, allo stesso modo, manifestazioni del nichilismo. La contrapposizione fra capitalismo e socialismo «si realizza all'interno di una fondamentale solidarietà», lo scontro è solo «fra opposte volontà di potenza» e si realizza all'interno di una comune «alienazione nichilistica». L'Occidente «non ha saputo accogliere il sacro» e la sua storia consiste di «un'unica età». L'oriente «si è lasciato ormai conquistare dalla civiltà occidentale». Il rifiuto non concerne dunque questo o quell'aspetto della società, ma la società nel suo

insieme. La rivoluzione non è un «superamento», ma la negazione di una storia intesa come peccato. La rivoluzione non raccoglie alcuna eredità, non si appropria di nulla e non rielabora nulla perché non v'è alcuna eredità da raccogliere e perché nulla di positivo è presente nella storia del mondo: «La negazione del nichilismo esige la sparizione della civiltà occidentale: la verità si costituisce come verità solo se questa civiltà sparisce».

Ogni tentativo di rifiuto e di superamento della civiltà attuale «si fonda sullo stesso modo di pensare da cui essa è nata e di cui è la compiuta maturazione» e il nichilismo è l'anima dominatrice «anche delle società future vagheggiate dai marxisti». Ogni ribellione si configura come velleitaria, ogni lotta come «riassorbibile», ogni progetto di mutamento è condannato in partenza al fallimento, ogni innovazione è impossibile. Il ribellismo genera frustrazione e quest'ultima produce nuova rabbia. Resta in piedi la predicazione di un rifiuto globale che dovrà condurre a un mutamento non prefigurabile⁴⁹.

5) Quest'ultimo è tanto più radicale quanto più indeterminato. Per essere davvero totale deve restare sul piano delle esigenze, far ricorso a termini come scomparsa e apparire, tramonto e sorgere, notte e giorno. L'impresa del rovesciamento va sottratta all'uomo e affidata all'Essere e alla sua verità che si autodisvela: «Soltanto la verità dell'Essere può salvare la terra» e mostrare il cammino «lungo il quale può compiersi la liberazione dal male in cui consiste la civiltà occidentale». Si tratta – importa dirlo? – della «trasformazione più profonda che possa essere compiuta dall'Occidente», dell'«abbandono del sentiero della notte», dell'«oltrepassamento dell'*ethos* che guida e domina la storia dell'Occidente».

L'«autentica alternativa» è definita, come nel discorso dei mistici, solo dall'elencazione di ciò che essa non è. La «suprema autocritica» corrisponde alla «comprensione del tratto fondamentale da cui l'Occidente è dominato», ma tale comprensione, ancora una volta, non è impresa affidabile ad uomini: la cultura «non può porre alcuna alternativa al proprio pensiero dominante», l'Occidente «è una nave

che affonda» e il passo decisivo da compiere è «l'attesa del tramonto». La testimonianza della verità dell'essere «esige quel tramonto». La radicale novità consiste in un ritorno. Ma il pensiero «che invita l'Occidente a ritornare sui propri passi, al bivio [...] è solo la traccia e non è dato nemmeno sapere se ci sarà la terra su cui possa stendersi il nuovo sentiero»⁵⁰.

Il quadro della cultura contemporanea tracciato da Augusto Del Noce – che è studioso acuto e dotato di salda preparazione storica – è assai più complesso e articolato di quello indicato da Severino. Non è questo il luogo per considerarlo in tutte le sue implicazioni. Anche in questo caso emergono tuttavia – sul terreno che qui ci interessa – alcuni tratti caratteristici. Anche per Del Noce «l'epoca della secolarizzazione», che inizia con Marx, Nietzsche e Freud, deve essere «criticata nella sua totalità». Fascismo e nazismo, così come il capitalismo e la società opulenta o del benessere, sono solo «momenti» di quest'epoca unitaria. La società tecnologica è caratterizzata, anche per Del Noce, «dalla concezione della ragione strumentale» e dalla «trasformazione e dal possesso» intesi come fini ultimi dell'intera attività umana. La modernità si svolge tutta sotto il segno dello «spirito di dominio e di potenza». Del Noce utilizza e fa propri molti degli argomenti e delle tesi avanzati da Adorno e da Marcuse e interpreta la società tecnologica come unidimensionale e priva di trascendenza. La forma di pensiero che è caratteristica di tale civiltà nega ed insidia la dimensione religiosa, sia che si tratti della trascendenza, sia che si tratti, come vuole Marcuse, di un «trascendimento interno alla storia». Contro il relativismo dei valori che ha permeato il senso comune, contro, «l'idea di modernità assunta come valore», Del Noce invita alla riaffermazione di valori permanenti, alla riassunzione di «un ordine eterno di verità e di valori» con il quale si entra a contatto «attraverso l'intuizione intellettuale». La salvezza è affidata ad un ritorno alle tesi essenziali della metafisica classica: «Primato dell'essere, primato dell'immutabile, intuizione intellettuale»⁵¹. Anche in questo caso, la storia e la modernità si presentano come peccato e come caduta: attraverso

di esse è stato abbandonato quel mondo di assolutezza che un tempo era stato conquistato.

Le pagine di Zolla e di Sermonti, di Severino e di Del Noce alle quali si è qui fatto riferimento, risalgono agli anni compresi fra il 1966 e il 1974. Ma esse non fanno che ripetere e riprendere temi largamente e variamente presenti in numerosissimi autori (da Spengler a Heidegger, da George Bernanos a Karl Löwith, da Otto Veit alla Hannah Arendt) e diffusi presso un vastissimo pubblico dai libri più «popolari» di René Guénon e di Arthur Koestler. Le idee centrali che sono alla base del discorso elaborato da Emanuele Severino fra il 1962 e il 1971 sono per esempio tutte contenute in un saggio di circa cinquanta pagine di Martin Heidegger, steso fra il 1936 e il 1940 e pubblicato nel 1950⁵². In quel saggio (ma altri testi potrebbero essere utilizzati) troviamo infatti presenti: 1) la tesi secondo la quale il nichilismo non è una «dottrina» o un «modo di vedere», ma «un movimento [...] che muove la storia in seno al destino dei popoli occidentali... come un processo fondamentale appena avvertito», che ha «un corso profondamente sotterraneo» e che «non potrà che determinare catastrofi mondiali»; 2) la tesi che vede nel «predominio della tecnica» una conseguenza o una «manifestazione esteriore» del nichilismo e che ha quindi «un fondamento essenziale nella metafisica»; 3) la tesi che collega saldamente insieme nichilismo, volontà di potenza, manipolazione della realtà: «La terra si può rivelare solo più come oggetto della manomissione umana, alla mercé del volere umano, come rappresentazione oggettivante assoluta. La natura, rimessa all'essenza dell'essere, appare ovunque come l'oggetto della tecnica»⁵³.

Qui, comunque, non interessa determinare se il pensiero di Severino sia uno sviluppo o soltanto una caricatura della filosofia di Heidegger. Si intendeva soltanto far emergere la differenza che intercorre tra le filosofie della restaurazione che utilizzano la «critica alla società» in vista di un rifiuto della modernità e del ristabilimento dei valori perduti e quelle filosofie nichilistiche per entro le quali emergono temi e idee che si prestano ad essere utilizzati (e sono stati

di fatto utilizzati) sia da certo ribellismo verbalistico «di sinistra» sia da certo disperato radicalismo di destra.

La storia come naufragio

Molti dei più caratteristici motivi della «rivolta contro la scienza» furono largamente utilizzati – già nel corso degli anni '30 – da autori e da critici della civiltà di massa che erano destinati a diventare «classici» del neonazismo. Alla scienza moderna – troviamo scritto in *La rivolta contro il mondo moderno* di Julius Evola (1934) – si deve «la profanazione sistematica dei due domini dell'azione e della contemplazione» e «lo scatenamento delle plebi sui mercati d'Europa». La scienza, afferma ancora quel testo, «è morta cognizione di cose morte» ed ha costruito «il miraggio di evidenze a tutti accessibili». Il pensiero scientifico «non è più la sintesi di un'intuizione intellettuale, ma è lo sforzo di unificare dall'esterno, induttivamente, con un toccare qua e là invece che con un vedere, la molteplice varietà delle apparizioni sensibili, onde giungere a relazioni matematiche, a leggi di costanza e di sequenza uniforme, a ipotesi e ad astratti principi, il cui valore si misura esclusivamente dalla loro capacità a far prevedere più o meno esattamente, senza che essi apportino nessuna conoscenza essenziale, senza che dischiudano dei significati che apportino una liberazione. [...] È la scienza che ha degradato e democratizzato la nozione stessa del sapere stabilendo il criterio uniformistico del vero e del certo basato sul mondo disanimato dei numeri e sulla superstizione del metodo positivo, indifferente verso tutto ciò che nell'esperienza ha carattere qualitativo. [...] È la scienza che ha distrutto progressivamente e oggettivamente ogni possibilità di rapporto sottile con le forze segrete delle cose – è essa che ha strappato l'uomo alla voce della terra, dei mari e dei cieli ed ha creato il mito della nuova era del progresso, aprendo a tutti le vie, fomentando infine la grande rivolta dei servi»⁵⁴.

La scienza come qualcosa di morto, di esterno, che è incapace di vedere, che prevede senza conoscere, che rende

uniforme e che profana, che è indifferente al qualitativo e ai «rapporti sottili» con le cose: era la rappresentazione di un'immagine del sapere scientifico destinata, negli ambienti più diversi, ad una straordinaria fortuna. Evola fu un critico aspro della «distorsione e degradazione» del nazismo e del fascismo in «regimi di massa» e degli aspetti «populistici» e «livellatori» in essi presenti⁵⁵. Vide nella «tradizione» alla quale si richiamava il nazionalismo un mito che mirava a consolidare «uno stato di folla», che era lontanissimo «da ciò che nelle antiche civiltà corrispondeva a tale parola» e nel quale è del tutto assente «la dimensione della trascendenza, di ciò che è superiore alla storia»⁵⁶. La rivolta contro la civiltà moderna «materialistica, scienziata, democratica, profana e individualistica» e l'esigenza di un «ritorno integrale» a principi che sono al di sopra del tempo («presentano una perenne attualità e un perenne valore normativo») sono le due facce inscindibili della «rivoluzione». Quest'ultima, intesa «nella pienezza del suo senso», è «rivolta contro un dato stato di fatto» e insieme «ritorno al punto di partenza» e moto ordinato intorno al suo centro. Anche per Evola la realtà moderna è un'entità negativa, un sistema compatto e omogeneo. I tentativi che sono stati fatti per uscire da essa costituiscono altrettante espressioni di un fallimento inevitabile e sono condannati a rimanere all'interno di ciò che viene rifiutato. I teorici della crisi e del tramonto dell'Occidente – da Spengler a Keyserling, da Benda a Ropps, da Ortega y Gasset a Huizinga – si sono mostrati tutti incapaci di una «critica integrale»: «Malgrado tutto, essi appartengono spiritualmente al mondo stesso che criticano». A differenza di Guénon – per questo meno noto e meno popolare – essi non sono riusciti a superare il piano del «pensiero». Ciò che Guénon afferma corrisponde invece «a quel che avrebbe potuto dire un uomo dei tempi chiamati da Vico "eroici", un rappresentante di una "conoscenza dall'alto": rispetto alla quale non vi è da discutere, ma da riconoscere o da respingere, da dire sì o no».

A questa valutazione della filosofia come attività oracolare corrisponde la difesa di un tradizionalismo «esoterico e non empirico» e la condanna dell'azione quale è stata con-

cepira dall'Occidente moderno: «Agitazione e febbre [...] priva di ogni luce, di ogni vero senso, di ogni principio». La penetrazione della mentalità occidentale nel mondo si configura anche per Evola come una perdita di valori: «La Cina è andata perduta, l'India sta nazionalizzandosi ed europeizzandosi con un ritmo crescente, i paesi arabi sono in soqquadro». Dato che la tradizione va scomparendo anche in oriente è possibile prospettarsi l'ipotesi che l'Occidente «proprio per trovarsi *più avanti* nell'arco discendente del ciclo [...] si trovi sì più prossimo alla fine, ma anche, per ciò stesso, al nuovo principio». Base per la necessaria «revulsione» e per il «raddrizzamento generale» nel campo dei valori e della visione del mondo è la costituzione di una élite in forma di un Ordine «sull'esempio degli Ordini esistenti sia nel Medioevo europeo che in altre civiltà». Nell'Ordine «può vivere una tradizione perfino iniziatica, insieme ad una formazione caratteriale virile» com'è in parte avvenuto nella casta dei samurai costituita da «un'aristocrazia guerriera integrata da elementi sacrali».

Al di là di queste prospettive, venne tuttavia sempre più emergendo, negli anni più recenti, il tema dell'indifferenza ai valori, del profetismo apocalittico, del declino eroico fondato sulla spengleriana «legge fatale» del principio, sviluppo e fine delle civiltà: «Bisogna abbandonare ogni fine costruttivo esteriore, reso irrealizzabile da una epoca di dissoluzione come la presente. [...] Tale il problema [...] per l'uomo della tradizione, per chi interiormente non appartiene al mondo moderno, che come patria e come luogo spirituale ha l'altra civiltà. [...] Nel dominio politico e sociale non esiste più nulla che meriti una piena dedizione. [...] L'apolitia deve essere il principio dell'uomo differenziato. Insignificante è, per lui, l'antitesi tra "Oriente" e "Occidente": sono due aspetti dello stesso male»⁵⁷.

Da una visione della storia come naufragio, come «insensata fuga in avanti», come fatale catena di deviazioni e di errori, emergono facilmente alcune immagini: quella di un salvataggio che si realizza affidandosi ai rottami dell'essere ancora galleggianti nel mare torbido della modernità; quella della rivolta o della rivoluzione vissute (nello stile di Mal-

raux) come esaltanti avventure individuali; o infine quella che fu avanzata da Spengler e poi ripresa da taluni brigatisti neri della Repubblica sociale della morte con onore in un combattimento senza significato e senza speranza: «Dobbiamo percorrere coraggiosamente sino alla fine la via che ci è destinata. Non abbiamo alternative. Il nostro dovere è di tener fermo sulle posizioni perdute, anche se non c'è più speranza di salvezza. Tener fermo come quel soldato romano le cui ossa furono trovate a Pompei davanti a una porta: egli morì perché, quando scoppiò l'eruzione del Vesuvio, si dimenticarono di scioglierlo dalla consegna. Questa è grandezza, questo significa aver razza. Questa onorevole fine è l'unica cosa che non si può togliere all'uomo»⁵⁸.

Il mito della perduta innocenza

Il modo in cui l'oscurantismo antiscientifico ispirato da Spengler ha indossato in questi anni anche i panni del marxismo sposandosi con l'eredità delle filosofie della vita del primo Novecento richiederebbe un discorso molto più articolato. Resta il fatto che la ridiscesa sul piano arcaico dell'esperienza magica, il ritorno alla verginità naturale, l'esaltazione del primitivismo e dell'immediatezza, il rifiuto della storia, la negazione di ogni possibilità di controllo sulla natura, il rimpianto per il passato come paradiso perduto di un'umanità non repressa, la nostalgia per il comune rustico medievale non sono più – come furono per lungo tempo – temi di esclusiva pertinenza del pensiero reazionario: sono stati in questi anni proposti e sostenuti, anche all'interno della sinistra politica, come strumenti di liberazione dalle alienazioni presenti nel mondo moderno, dal «male» indissolubilmente connesso all'esistenza storica degli uomini.

Non sempre i letterati e i poeti sono elaboratori di idee, ma contribuiscono sempre (in misura maggiore o minore) alla diffusione delle idee presso un pubblico assai più vasto di quello dei lettori dei libri di filosofia e di sociologia. Quest'opera di diffusione è ovviamente anche collegata alla

qualità artistica del loro lavoro e al livello della loro produzione, ma dipende anche dalla considerazione di cui essi godono presso un pubblico che è più disposto ad accogliere le idee espresse in forma «immaginosa» piuttosto che «razionale» e che ama di più le riflessioni generiche che le analisi dettagliate. È comunque un indiscutibile dato di fatto che al «futile ruolo di oracolo quotidiano» sono stati chiamati, in questi anni, più i letterati che non i filosofi. La risposta alle domande più varie, l'intervento su *tutte* le questioni possibili è diventato il mestiere prediletto dei letterati affetti da quella che Oreste Del Buono (in un articolo impietoso) ha chiamato una «ansiosa febbre di presenzialismo». Di essa soffrono quegli scrittori che, dopo lunghi anni di isolamento, hanno scambiato la democratica opportunità di esprimere le loro idee con l'opportunità, sempre accettata e spesso sollecitata, di esprimere idee su argomenti intorno ai quali non si hanno assolutamente delle *idee*⁵⁹.

In occasione della crisi economica e delle limitazioni alla crescita dello sviluppo, la reazione di questo tipo di intellettuali è stata caratteristica. Invece che stimolare la discussione sui grandi temi della società, dell'economia, del rapporto uomo-natura, hanno preferito rivolgere prediche ai loro lettori. Si sono serviti dei nuovi problemi (disoccupazione, inquinamento, non-illimitatezza delle risorse ecc.) per rafforzare la loro visione del mondo, per riproporre il ritorno alla natura incontaminata, per esaltare la vita semplice, rimpiangere un passato innocente e incorrotto, rafforzare il mito di una felice Italia agricola e pastorale: «Cinque anni di sviluppo hanno reso gli italiani un popolo di nevrotici idioti, cinque anni di miseria possono ricondurli alla loro sia pur misera umanità».

«Se vogliamo andare avanti – ha scritto ancora il primitivista Pasolini – bisogna che piangiamo il tempo che non può più tornare [...]. Non basta rifiutare il modello di sviluppo [deciso dal capitalismo], bisogna rifiutare lo sviluppo [...]. Grazie a Dio si può tornare indietro». Sulle rovine della società di massa e del consumismo, quando «le piccole fabbriche, sul più bello [...] crolleranno un poco per sera», quando «lo zoccolo del cavallo toccherà – la terra

leggero come una farfalla – e ricorderà ciò che è stato – in silenzio il mondo», si insedierà un mondo buono e pulito e innocente. Si rivedranno «calzoni coi rattoppi – tramonti rossi su borghi vuoti di motori – e pieni di giovani straccioni – tornati da Torino e dalla Germania [...]. Di notte si sentiranno solo i grilli e forse, forse qualche giovane [...] tirerà fuori un mandolino»⁶⁰.

Pasolini ritiene possibile rintracciare nelle mostruose periferie delle metropoli industriali quell'innocenza e quella purezza che Rousseau credeva di rintracciare nei montanari svizzeri. Pensa per esempio che, abolendo la scuola dell'obbligo e la televisione, la gente che vive nel Quarticciolo «sarebbe aiutata a ritrovare un proprio modello di vita». Nella cultura «vergine» del sottoproletariato romano il lavoro assumerebbe in tal modo «un altro senso tendendo [...] a unificare il tenore di vita con la vita». Come quello di ogni primitivista che si rispetti, il discorso di Pasolini è fondato su un rifiuto indiscriminato del presente, ma riguarda, insieme, il futuro e il passato. Di fronte alle «scadenze millenaristiche della storia umana» gli italiani hanno reagito diventando «un popolo degenerato, ridicolo, mostruoso, criminale»⁶¹. Al di là di questo presente, l'avvenire si configura come un ritorno a un'innocenza che è prima del peccato. Anche per Pasolini la civiltà moderna è tutta dominata da una sola *idea falsa* (quella del benessere) ed è una totalità inarticolata. Si configura come una colpa dalla quale è necessario farsi perdonare, dalla quale ci si può liberare solo riconquistando – attraverso miserie e sofferenze – la perduta innocenza di un'infanzia che era libera da mali e intatta da colpe. Al futuro post-storico di Mumford, post-ideologico di Daniel Bell, post-alfabetizzato di McLuhan si è aggiunto da non molto, come tutti sanno, anche il futuro postindustriale e post-scolastico di Ivan Illich. Questo futuro postindustriale nel quale dominerebbero le *idee vere* della felicità e della convivialità si configura per Pasolini come «l'unica possibile alternativa alla fine del mondo»⁶².

Il passato che viene trasfigurato e idealizzato nel discorso di Pasolini non è quello del mondo greco anteriore a Parmenide (come in Severino) o quello medievale della

sapienza ermetica (come in Zolla) o quello prenewtoniano di Sermonti, o quello delle salde certezze del platonismo cristiano (come in Del Noce): è un passato assai più casalingo e familiare, quello dell'Italia durante gli anni del fascismo. Durante quegli anni «la gente in Italia era migliore di adesso».

Al mito del Paradiso perduto e dell'infanzia innocente si contrappone in ogni caso il Sistema identificato anch'esso con un'entità mitica e interpretato come l'incarnazione del male. La dottrina dell'identità dei gatti grigi (o delle vacche nere), di cui parlava Calvino, raggiunge, nella bella prosa di Pasolini, toni di grande raffinatezza. A che possono servire le analisi, le distinzioni, il rilievo di articolazioni e di conflitti? Nel suo passaggio da una condizione contadina e paleoindustriale alla condizione di paese industriale, l'Italia risulta investita da un processo di «omologazione intellettuale» che è simile a una «mutazione biologica». Tutti gli italiani appaiono ora generati «da una stessa matrice» e non c'è più alcuna possibilità di operare distinzioni fra borghesi e operai, tra fascisti e antifascisti: «Non c'è più differenza apprezzabile – al di fuori di una scelta politica come schema morto da riempire gesticolando – fra un qualsiasi cittadino italiano fascista e un qualsiasi cittadino italiano antifascista. Essi sono culturalmente, psicologicamente, e quel che è più impressionante fisicamente, intercambiabili». I giovani dei campi fascisti e delle Sam, quelli che mettono bombe sui treni «si chiamano e vengono chiamati fascisti: ma si tratta di una definizione puramente nominalistica. Infatti essi sono in tutto e per tutto *identici* all'enorme maggioranza dei loro coetanei». La cultura dei nuovi fascisti è «identica a quella di coloro che hanno votato no al referendum». Poiché neppure i fascisti rinuncerebbero mai alle conquiste dello sviluppo, i cosiddetti fascisti non sono più tali. La cultura cui essi appartengono «che contiene gli elementi per la loro follia pragmatica» è qualcosa che «in realtà già viviamo e che i fascisti vivono in modo esasperato e mostruoso, ma non senza ragione»⁶³.

Di fronte ai conflitti e alle tensioni presenti nella società, così come di fronte ai problemi che investono la so-

pravvivenza stessa della civiltà, anche Pasolini sceglie la strada della diagnosi nichilistica, teorizza il regresso e la decadenza, idealizza il passato e l'eterna adolescenza inconsapevole, si configura la salvezza come un ritorno, afferma la equivalenza di tutte le posizioni politiche in un mondo ormai irrimediabilmente affetto da una «irresistibile degradazione» e privo di conflitti che non siano apparenze. In questi stessi anni la storia è stata presentata non a caso, in un romanzo di grande tiratura, come un immutabile scandalo, come ciò da cui bisogna rimanere lontani per continuare ad essere, in qualche modo, delle creature umane. La storia è, ancora una volta, un'unità negativa priva di differenze: o si sta *fuori* o si sta *dentro*. L'ingresso nel mondo della storia implica la bruttezza e il peccato. Alla corruzione, al Potere universale si contrappongono il gioco, l'allegro disordine, lo spirito di innocente avventura, la «salvezza che viene dai ragazzini». Il mito dell'innocenza, il cerchio incantato dell'infanzia dovrebbero riscattare la colpa dell'essere nati. Solo chi *subisce* la storia è innocente: partecipare in modo attivo alle sue vicende vuoi dire rendersi complici del male⁶⁴.

La scienza e il potere

In questi anni, così fortemente caratterizzati da elementi di novità e come non mai risonanti di richiami alla «rivoluzione», molti intellettuali italiani si sono dedicati a teorizzare la necessità di un ritorno e di un recupero del passato, a prospettare una visione nostalgica del mondo e la necessità di un arresto sulla via della crescita e dello sviluppo. Non si tratta solo dell'invito rivolto dai reazionari a restaurare gli immutabili valori perduti o a ritornare alla sana contrapposizione fra i pochi illuminati e la plebe inconsapevole. Si tratta anche di quelle interpretazioni della storia come totalità negativa che sono venate di nostalgia per il mondo contadino e che continuano la tradizione dei sostenitori di un'Italia che avrebbe dovuto «fermarsi ad Eboli» per «salvare l'anima antica del nostro paese coi suoi perenni contrasti, con la sua lucente dolcezza meridionale,

ed il suo duro mistero»⁶⁵. Si tratta infine di quelle posizioni che puntano sul recupero della perduta verginità del pre-categoriale, che sognano di una *nuova* scienza che sarebbe *pregalileiana*, che si prospettano la rinascita delle facoltà non-intellettive che sarebbero andate perdute nel corso del pensiero moderno e che sarebbero invece le uniche capaci di trasformare le lotte in pacificazione, la repressione in spontaneità, il lavoro in gioco, l'alienazione in convivialità.

Anche sulla base di questi ritorni e di questi recuperi, in un paese con vari milioni di disoccupati e di sottoccupati, con milioni di emigranti, è stata seriamente avanzata la proposta di «combattere il lavoro per combattere il capitale». Anche su questa base, in un paese nel quale il settanta per cento della popolazione attiva possiede *al massimo* la licenza elementare⁶⁶, con due milioni e mezzo di analfabeti e tredici milioni di semianalfabeti, in una società dove i figli dei lavoratori dipendenti che giungono a laurearsi sono *un sesto* rispetto alla quota della corrispondente categoria sociale e i figli degli imprenditori e dei professionisti sono *tredici volte e mezzo di più* rispetto alla quota corrispondente, si è sostenuto che era necessario rifiutarsi di apprendere e «lottare contro lo studio» e «distruggere la scuola» per non diventare complici del sistema e per non soggiacere alle esigenze del Mostro tecnologico⁶⁷.

Una volta affermato il carattere «borghese» di tutta la scienza, una volta identificata la scienza con il potere, se ne è teorizzato il rifiuto. Ogni tentativo volto ad operare una qualche distinzione fra scienza e usi della scienza è stato presentato come un tentativo di «eternizzare la scienza e perciò implicitamente anche il sistema capitalistico entro il quale essa è sorta e si è sviluppata»⁶⁸. Ogni tentativo di aggiornamento delle strutture tecnico-scientifiche è stato interpretato come esclusivamente rivolto «a rafforzare l'apparato produttivo di questa società». L'unico «discorso giusto» è sembrato di conseguenza quello del «rifiuto della scienza come strumento di alienazione e sopraffazione dell'uomo»⁶⁹. Se la scienza «si è originariamente costituita e consolidata, ed è tuttora sviluppata [...] come forza produttiva del ca-

pitale contro il lavoro»⁷⁰, come potrebbe oggi non essere «praticamente incontrastata» la candidatura «della scienza del potere ad assumere il ruolo di scienza *tout court*»?⁷¹ Se tutto ciò che «accade» nell'ambito della società capitalistica ha davvero un'unica dimensione (quella che è propria del rapporto capitalistico di proprietà), come si può sfuggire al fascino delle riduzioni successive? Il merito del semplicismo è quello di portare all'estremo talune affermazioni: «Come nella società medioevale chi decideva se una teoria scientifica era vera o falsa era il papa, così in quella industriale chi decide della validità delle teorie scientifiche è il Pentagono»⁷². Cosa resta da fare, se non rinviare ad un mitico *dopo* ogni tentativo di incidere sulla realtà? L'esaltazione purificante e il furore liberatorio si rovesciano nella affermazione che è opportuno, per intanto, non fare assolutamente nulla: «Prima di questo giorno [della rivoluzione] nulla potrà essere fatto per cambiare l'uso sociale (basi, scopi, indirizzi) delle scienze, che resteranno invariabilmente borghesi»⁷³.

Non si danno forme di conoscenza e di controllo della realtà naturale che restino valide e che possano essere ereditate. Non si danno valori che possano essere raccolti e trasformati e il proletariato deve evitare il fatale errore «di appropriarsi e di rielaborare», com'è scritto in uno dei classici del marxismo, «tutto ciò che vi è di pregevole nello sviluppo più che bimillenario del pensiero e della cultura umana». Tutto ciò che esiste nella formazione sociale borghese – ivi compresi i prodotti dell'arte e le forze produttive materiali – deve perire ed essere sepolto sotto il crollo della civiltà. Ogni concezione che vede nell'arte in quanto tale (e il discorso vale anche per la scienza) «un fatto progressivo, un valore che, al pari di ogni altra conquista della cultura, fa ormai parte della civiltà umana» deve essere «decisamente respinta», dato che il rovesciamento della società implica che essa venga rovesciata «nella totalità dei suoi aspetti e dunque in tutte le sue singole e particolari manifestazioni, in tutti i suoi valori»⁷⁴.

A questo rovesciamento di tutti i valori, teorizzato per il futuro, corrisponde la riduzione delle passate «conquiste»

a momenti particolari, privi, per definizione, di universalità. Cosa rappresenta nella storia la logica aristotelica? La risposta è facile: si tratta solo della «codificazione e legittimazione razionale di un sistema di funzioni sociali»⁷⁵. A volte, negli autori più raffinati, si tratta invece soltanto di significative sfumature: polemizzando contro la filosofia speculativa, Descartes «non fa altro che esprimere l'ideologia della nuova classe sociale che sorge con la manifattura come nuova forma di produzione. Ma questa ideologia, che dichiara l'uomo padrone del proprio destino e quindi in grado di progettarlo, riflette il modo stesso di affrontare la realtà tipico di questa classe»⁷⁶. Cosa vogliono dire con precisione, in questo testo, le espressioni *non fa altro che* e *tipico di questa classe*? Per abbandonare il punto di vista borghese bisogna pensare che l'uomo sia schiavo del destino e strutturalmente incapace di progettarlo? Oppure quel «tipico» modo di concepire il destino rappresenta, per tutti gli uomini, una conquista irrinunciabile? un valore faticosamente acquisito e che va reso «più universale» fino a riguardarli – al limite – tutti?⁷⁷

Ecologismo e primitivismo

Le idee mostrano spesso una vitalità insospettata, tendono a riemergere attraverso l'instancabile ripetizione, arrivano a trasformarsi in slogan. Le tesi sulla scienza e sulla tecnica presenti in Scheler e in Heidegger, largamente diffuse nella cultura europea degli anni '30, ripresentate in Italia da innumerevoli autori, non vengono discusse, ma semplicemente ripresentate – nel 1974 – come l'ultima, scottante novità. La catastrofe è imminente, ed è imminente «la trasformazione della terra in un deserto lunare». Nella vicinanza di questa fine di tutto, il fatto che alla festa annuale dell'*Humanité* sia stato costruito un palazzo per illustrare al pubblico dei visitatori la fisica dei solidi e quella delle particelle, la chimica, la biologia, l'astrofisica, la geofisica, la matematica e le scienze sociali, costituisce motivo di rampogna e di scandalo. Si è trattato di un im-

perdonabile errore perché «se c'è qualcosa di urgente da fare, oggi, è mettere sotto accusa la scienza e la tecnica». Non, ovviamente, gli usi della scienza e della tecnica, la loro gestione, il loro asservimento, l'intreccio fra scienza, tecnica e valorizzazione del capitale, ma la scienza e la tecnica in quanto tali, in quanto manifestazioni tipiche della peccaminosa storia dell'Occidente. Secondo questo discepolo inconsapevole di Emanuele Severino, è necessario «un soprassalto morale» che sia in grado di investire «le motivazioni e i caratteri della storia umana, quella occidentale-europea in primo luogo». È necessario rendersi conto che anche il marxismo «si muove all'interno della civiltà ellenistico-ebraica» che considera il rapporto uomo-natura «in termini antagonistici». Se si vuole davvero «ritrovare l'armonia del ricambio uomo-natura e far terminare lo "scandalo della storia", come dice Elsa Morante», non basta certo storicizzare la natura e naturalizzare l'uomo come pretendevano Marx ed Engels. Razionalismo e illuminismo sono i grandi responsabili del «rapporto antagonistico». Ad esso viene contrapposta quell'*armonia* che è stata «severamente pregiudicata non solo dal capitalismo, ma dalla civiltà intera da cui il capitalismo esce»⁷⁸.

Del discorso ecologico sono state fatte, com'è noto, svariate utilizzazioni politiche e queste ultime sono anche state ampiamente e analiticamente studiate⁷⁹. Al di là delle dichiarazioni di Nixon o di Fanfani («un'ecatombe universale dell'umanità è fra le cose certe nel termine dei prossimi decenni»)⁸⁰, al di là dei richiami all'ecologia come *rifugio* di fronte a precise accuse di responsabilità, resta probabilmente vero – come ha rilevato G.B. Zorzoli – che alcune tesi ecologiche vengono avversate da destra in quanto contraddicono «le magnifiche sorti e progressive» dell'attuale sistema economico e da sinistra perché richiamano tesi malthusiane e negano l'immagine del comunismo come abbondanza e come crescita illimitata delle possibilità umane. Ed è anche certamente vero – come ha rilevato Norberto Bobbio – che l'etica «umanistica» fondata sul diritto «assoluto» sulla natura e sul suo sfruttamento incontrollato è oggi entrata in discussione e per ragioni oggettive (limitatezza delle

risorse) e per il lento maturare di un sentimento, in altre età quasi sconosciuto, di «rispetto» per la realtà naturale⁸¹.

Ma ciò che qui interessa rilevare non è né l'esattezza di queste tesi, né la validità di quelle diagnosi, quanto piuttosto *la loro utilizzazione* all'interno di un più ampio contesto ideologico-filosofico che aveva trovato esplicite e chiare formulazioni, nel pensiero italiano ed europeo, *molto tempo prima* che venissero avanzate le tesi sui limiti dello sviluppo e sulla non-illimitatezza delle risorse. *Sulla base di quel contesto* la consapevolezza di rischi reali, l'esigenza di un ripensamento del rapporto uomo-società e uomo-natura si sono trasformate in teorie apocalittiche della storia e in appelli sulla fine imminente confortati dall'autorità della scienza: «Il terrore dell'anno mille [...] non ha più nulla di irrazionale»; «testi scritturali dell'inizio dell'era cristiana stanno per trasformarsi da profezie religiose in anticipate descrizioni scientifiche»⁸².

In una discussione su una serie di problemi reali – relativi all'inquinamento e al deterioramento dell'ambiente, alla non-illimitatezza delle risorse, alla crescita eccessiva dei consumi, agli sprechi delle risorse – sono stati inseriti una serie di temi venerandi: la natura armoniosa ed «amica» violentata dalla prometeica sopraffazione umana, la scienza come peccato e come violazione dell'ordine armonioso, l'incompatibilità fra natura e storia, il rifiuto della scienza come «morta cognizione di cose morte», le teorie e le astrazioni come nascondimenti del flusso reale della vita, l'esistenza di un legame organico e indissolubile fra ragione e repressione, la concezione della storia dell'Occidente come irrimediabilmente affetta da nichilismo metafisico e come deviazione rispetto ad una originaria innocenza. Una serie di questioni e di problemi «scientifici» sono stati in tal modo collocati – talvolta con consumata abilità, talvolta con efficace rozzezza – sullo sfondo di una ben determinata visione del mondo.

È curioso (ma non poi più di tanto) che proprio quelle posizioni che più vigorosamente si erano opposte ad una visione materialistica della realtà, che avevano visto nell'uomo *soltanto* l'insieme dei rapporti sociali e nella natura

qualcosa che esiste *soltanto* entro l'orizzonte della storia umana, si siano poi richiamate con grande vivacità di accenti al mito primitivistico di una natura armoniosa ed equilibrata, frugale e generosa. Fa indubbiamente un certo effetto leggere su un giornale «progressista» che la natura, prima dell'avvento della medicina moderna (che provvede sventuratamente a romperlo) fu in grado di mantenere «un equilibrio millenario nella popolazione terrestre»⁸³.

Il richiamo all'orizzonte filosofico delle filosofie della vita del primo Novecento è servito, fra l'altro, per evitare di rispondere ad alcune domande: le devastazioni determinate dal progresso sono riparabili «con le forze proprie del progresso» oppure «mediante la restaurazione delle precedenti condizioni che ne sono diventate la vittima»?⁸⁴ Il fatto che la scienza abbia reso possibile cose che sembravano incubi, implica che la conoscenza del mondo e il controllo umano sulla natura siano interpretabili come elementi negativi della storia umana? in che misura l'ideale di un rispetto per la natura non presuppone l'esistenza di una natura *in sé* benefica? in che misura quest'idea di una natura benefica non si collega all'idea di una civiltà *malefica in quanto antinatura* e all'idea che il remoto passato della storia sia stato popolato dai selvaggi innocenti di Rousseau invece che dai bestioni di Hobbes e di Vico? E ancora: la risposta alle esigenze di un controllo sulla tecnica e sulla scienza, la necessità, che drammaticamente si impone, di «dominare il dominio sulla natura» implicano «minore scienza oppure una scienza migliore e più adeguata»?⁸⁵ Va davvero abbandonata l'idea che lo scopo essenziale (o uno degli scopi essenziali) della scienza è stata ed è *la conoscenza* della natura e la comprensione del mondo? Va davvero abbandonata l'idea che *quella* conoscenza costituisce l'unico fondamento possibile per la costruzione di strumenti di previsione e di progettazione?⁸⁶

Per eludere queste domande (ed altre dello stesso tipo) si fa ricorso – secondo una ben nota tecnica argomentativa – alla necessaria indeterminatezza della novità, oppure – secondo un costume largamente diffuso nelle «filosofie pastorali» – ci si inoltra senz'altro nella descrizione di mondi im-

maginari. Come avviene quando uno degli autori più volte qui ricordato, muovendo dalla premessa – che ovviamente definisce «materialistica» – secondo la quale il mondo delle cose è *soltanto* lavoro umano oggettivato, ritiene di poter concludere che una profonda trasformazione sociale metterebbe in grado la natura di liberarsi «da ciò che, rendendola estranea all'uomo, le impedisce di trascendere se stessa». Ma di ciò che è davvero nuovo (come del Dio dei mistici) è opportuno non parlare. Si può solo procedere per cenni, per allusioni, per analogie e per negazioni. Il progetto della *casa* che dovrà sorgere al posto di quella *prigione* che è la società moderna – affermò Marcuse nel 1967 – potrà essere effettuato solo a distruzione avvenuta. Quasi con le stesse parole veniva risposto in Italia, nel 1974, a chi chiedeva che significato ha il termine «scienza nuova» e che cosa vuol dire, in riferimento ad una situazione specifica, un discorso tendente a «rifondare la scienza»: «Qual è il progetto della scienza nuova? Ritengo impossibile la risposta e impropria la domanda. Vorrei spiegarmi con un'analogia: il prigioniero che è nato tale, cioè il più vero dei prigionieri, non può progettare la libertà, può progettare e realizzare la fuga»⁸⁷.

Dato che la scienza (intesa come totalità indeterminata) si identifica con il potere (inteso allo stesso modo), non ci sono parti o elementi del sapere scientifico o «verità» che possano essere utilizzati e raccolti da parte del prigioniero (che secondo questa analogia alquanto fasulla sarebbe poi la classe operaia). Anche l'autore di questi pensieri condivide, ovviamente, la tesi che i *progetti* siano qualcosa di negativo rispetto ai *processi* ed enuncia, in forma aforistica, la seguente verità: «La liberazione dell'uomo non è un progetto, è un processo». La costruzione di progetti gli appare una forma di predeterminazione e di impedimento: «Dobbiamo operare perché sia possibile la nascita di una nuova scienza, la scienza di un altro potere, ma non possiamo predeterminarla senza impedirla»⁸⁸.

Sembra di rileggere le parole scritte da Giuliano il Sofista in un celebre numero del «Leonardo» del 1903: «Ogni programma, ogni progetto di itinerario è limitazione». An-

cora una volta: i progetti tradiscono i processi della storia, le analisi dell'intelletto distorcono i contenuti della vita, la comprensione della realtà si identifica con l'abbandono al contenuto vivente, la ribellione è più importante del mondo a cui essa potrebbe dar origine.

Disperazione storica

Un pensatore come Adorno, che non è certo sospettabile di eccessive tenerezze verso la mentalità positivistica, ha visto con molta chiarezza – a differenza di molti suoi seguaci – che cosa è implicito nella «maligna derisione» dell'idea di progresso. Il fallace sillogismo secondo il quale «poiché nessun progresso finora si è avverato, nessun progresso di conseguenza sarà possibile in futuro», presenta «il ritorno dell'identico come messaggio dell'essere che dovrebbe essere appreso e rispettato». La «disperazione storica» diventa «una norma cui si deve obbedire» e dietro di essa «riecheggia l'esecrabile apparato concettuale della dottrina teologica del peccato originale, secondo il quale la corruzione della natura umana legittima il potere, il male radicale, il male». L'idea di progresso viene calunniata e «malignamente derisa secondo lo schema che ciò che non è riuscito agli uomini è loro negato ontologicamente»⁸⁹. Si tratta della stessa, identica affermazione che troviamo presente in un autore che Adorno, nella *Dialettica dell'Illuminismo* aveva classificato come il principale responsabile di quel processo degenerativo che ha condotto alla mercificazione della cultura e all'alienazione tecnologica: «Tutto ciò che a loro stessi e ai loro maestri appare sconosciuto o inesplorato, essi lo pongono fuori dei limiti del possibile e lo dichiarano impossibile a conoscersi e a realizzarsi [...]. Con somma superbia ed invidia trasformano in tal modo la loro debolezza in una calunnia verso la natura e in un incitamento alla disperazione per tutti gli altri»⁹⁰. Nel momento in cui si distaccava (o tentava di distaccarsi) dall'equivoca compagnia dei derisori del progresso e degli assertori dell'immutabilità della situazione umana, Adorno riprendeva

– forse senza esserne consapevole – il pensiero di uno dei filosofi della rivoluzione borghese.

Le affermazioni di Adorno e di Francis Bacon sulla trasformazione della *disperazione* in una *norma* e degli *insuccessi* in un'*impossibilità ontologica* restano comunque alla radice di una gran parte delle negazioni del progresso. Facendo ritorno ai meno ragguardevoli testi finora presi in considerazione, si è già accennato alle «mitologie dell'emanipazione» di Sermonti e alla «repugnanza» di Zolla per l'uso stesso del termine. Anche Del Noce ha interpretato l'anarchismo giovanile come una nuova smentita «alla sciagurata idea di progresso» e si è appellato alla constatazione che «la situazione umana resta immutabile nella sua unità di grandezza e di miseria attraverso tutte le civiltà». Ed ha concluso con grande chiarezza: «Non si può parlare di pensiero metafisico e neanche di pensiero religioso se non si riconosce questa immutabilità della situazione umana [...]. Tutti i conflitti contemporanei, dai filosofico-religiosi ai politici, si riconducono all'opposizione fra l'idea platonico-cristiana dell'uomo come immagine di Dio [...] e la concezione strumentalistica per cui l'uomo è un animale che usa dei segni (il linguaggio) e che si serve di strumenti per trasformare il mondo»⁹¹.

L'idea di progresso, intesa come continuo e garantito passaggio dal bene al meglio, come salita progressiva e continua dall'inferiore al superiore appartiene senza dubbio a un mondo storico che non è più il nostro. Fa parte del «mondo di ieri», dell'«età d'oro della sicurezza». Ma l'abbandono dell'immagine ottocentesca della scienza e del progresso come evoluzione continua e lineare, garantita dalla provvidenza o dalla storia; la consapevolezza che tutte le conquiste umane non solo sono suscettibili di andare perdute, ma corrono effettivamente il rischio di andare perdute; la rinuncia alle confortanti filosofie del positivismo e dell'idealismo: tutto ciò non sembra davvero implicare di necessità né l'adesione alle tesi regressive dei derisori del progresso, né l'abdicazione di fronte al primitivismo, né la scelta delle diagnosi nichilistiche. I molti scrittori ammalati di presenzialismo che si sono dedicati intorno alla metà de-

gli anni '70 all'affascinante tema del pessimismo non sembrano aver letto con cura un libro come quello di Romolo Runcini, *Illusione e paura nel mondo borghese da Dickens a Orwell*⁹² (e non se ne ricordano altri tenendo presente la loro inveterata abitudine di «non andare a Chiasso»). Davvero, di fronte a molte delle loro pagine, è difficile sottrarsi all'impressione che il «dramma» di molti intellettuali nasca ancora oggi, come avvenne all'inizio del Novecento, da un atteggiamento assai equivoco: «Dal loro aver attribuito alla fine del liberalismo ottocentesco [e dei valori di civiltà di cui esso era espressione] il ruolo della caduta del sipario sulla storia dell'uomo»⁹³. E vengono anche alla mente le osservazioni, insieme piane ed acute, che svolgeva Edward H. Carr in *What is History?*: «È degno di nota che quasi tutti i nostri recenti profeti di decadenza, i nostri scettici che non riescono a scorgere alcun significato nella storia e affermano che il progresso è morto, appartengono alla zona del mondo e alla classe sociale che hanno svolto trionfalmente per varie generazioni una funzione di guida [...]. Non li consola sentirsi dire che la funzione svolta dal loro gruppo in passato passerà ora ad altri gruppi. È chiaro che una storia che ha giocato loro un simile tiro mancino, non può venir concepita come un processo provvisto di significato». E ancora: «Tutti questi discorsi sulla decadenza della civiltà», ha scritto A.J.P. Taylor, «significano semplicemente che i professori universitari avevano in passato delle donne di servizio, mentre ora si devono lavare i piatti da soli. È ovvio che agli occhi delle donne di servizio il fatto che i professori lavino i piatti possa apparire un segno di progresso»⁹⁴.

Marxismo e heideggerismo di ritorno

La diagnosi impietosa di Umberto Eco sembra esatta: si ha davvero l'impressione che in Italia si siano andate effettuando – su una comune base filosofica – due tipi di «rielaborazioni sottoculturali». Esse hanno dato luogo: da un lato alle «teorie della disperazione», dall'altro alla «ri-

cerca dei valori incorrotti»⁹⁵. Si è così verificata nei ceti intellettuali una sorta di suddivisione dei ruoli: manager, burocrati, amministratori, dirigenti hanno mantenute ben salde le tradizionali posizioni tecnocratiche mentre filosofi, poeti e letterati contribuivano a diffondere presso un larghissimo pubblico visioni apocalittiche ed estremistici rifiuti della scienza e della tecnica⁹⁶.

Il rifiuto degli aspetti irrazionali e mistificati della modernità è stato fatto coincidere con una condanna del mondo moderno. La società moderna non è stata interpretata come un complicato intreccio di elementi umani e disumani, di alienazioni e di processi di liberazione, ma come una unità indifferenziata avente un *unico senso*. Il rifiuto di usi storicamente condizionati delle teorie, la critica degli aspetti ideologici in esse presenti è diventato un rifiuto della scientificità. La «liberazione» non è stata concepita come opera di una classe capace di raccogliere per fini umani tutto il positivo presente nella storia del mondo, ma è stata affidata alla comunità dei «filosofi» (come voleva Husserl) o alla alleanza fra le élite intellettuali e i «reietti» e gli «esclusi» (come voleva Marcuse). Nell'avanzare, nell'articolare e nel difendere prospettive di questo tipo le «nuove» filosofie italiane degli anni '60 hanno ripreso – senza sottoporli ad una rielaborazione che abbia un minimo rilievo teorico – i temi e le idee ricorrenti nella filosofia europea dagli inizi del secolo. Ci si è limitati in qualche caso (come nell'ambito delle discussioni sull'ecologia) ad elencare nuovi «esempi» atti a mostrare la validità di quelle visioni del mondo. Anche se poi, a guardar bene (e come si potrebbe agevolmente documentare), quasi tutti quegli esempi venivano attinti dalla corrispondente letteratura francese e americana.

Le impostazioni di tipo «reazionario» e quelle verbalmente rivoluzionarie hanno attinto a un comune patrimonio di idee e si è andata lentamente formando una specie di comune base teorica e culturale sulla quale si innestano temi ricavati indifferentemente da Kierkegaard e da Heidegger, da Nietzsche e da Freud, dall'ultimo Husserl e dalla Scuola di Francoforte, da Scheler e da Löwith, da Spengler e da

Mircea Eliade. Non poche forme di adesione al marxismo e non poche professioni di entusiastica fede marxista che si sono verificate in questa atmosfera culturale non sono nate né da una seria lettura delle opere di Marx, né da un avvicinamento alla «visione del mondo» che, sia pure entro limiti ben determinati, fu patrimonio comune dei grandi classici del marxismo. La «negazione dell'esistente» è stata, in tal modo, variamente utilizzata: è diventata il momento di una più ampia rivolta contro l'ordine cosmico o contro il mondo reale, quale si esprime nella distinzione soggetto-oggetto compiuta in nome di una riscoperta del «notturno» o delle facoltà non-intellettive (come nei surrealisti e nelle avanguardie); si è configurata come il mezzo per raggiungere la liberazione degli istinti repressi e per pervenire a un rapporto non-attivo con la natura che consenta l'instaurarsi di una «piena sensualità» (come nei marcusiani e nei seguaci di Norman Brown); ha costituito l'avvio per una ripresa di contatto con il mondo della vita occultata dalle astrazioni del sapere scientifico e con l'universo del precategoriale che è falsato e mistificato dalle teorie (come nei «fenomenologi»).

Come già capitò in Italia (e non solo in Italia) agli inizi del secolo, il marxismo si è configurato come una *metodologia*. Atta non solo (come un tempo) a fungere da utile sussidio agli scrittori di cose storiche, ma fruttuosamente impiegabile per recuperare il pensiero magico, liberare dalla repressione, consentire più soddisfacenti rapporti erotici, riscoprire la soggettività. In una *visione del mondo* che fu sventuratamente intrisa di razionalismo, di scientificità, di materialismo sono presenti alcune gemme preziose che possono essere raccolte, distaccate da quella visione del mondo, inserite in più ampie e comprensive filosofie. A queste ultime spetta il compito di chiarire il fondamento dei problemi, di scoprire i presupposti e il *telos* della civiltà, di riorientare, secondo una giusta direzione, le analisi particolari avviate da Marx e da Engels. A distaccare Marx dal razionalismo e dal materialismo, a farne un avversario della scienza, della tecnica e dell'industria si sono dedicati, in questo secolo, non pochi intellettuali. Il caso di Engels

non presentava problemi: bastava considerarlo una specie di *idiot de famille* al quale Marx ebbe la sventura di associarsi.

La riduzione del marxismo a metodologia, la rinuncia al marxismo come visione del mondo non presentavano difficoltà insuperabili. Ma la via scelta, in alcuni casi, è stata ancora più equivoca: si è fatto ricorso ai testi di Marx interpretandoli come una delle tante forme di «rivolta contro il mondo moderno» disponibili nella cultura europea degli ultimi cento anni. Un punto, a questo proposito, è soprattutto da sottolineare: la critica alla società capitalistica ha rischiato in molti casi di configurarsi solo come *un pretesto* per un rifiuto della società in generale, per un'aggressione alle dimensioni non istintuali dell'uomo⁹⁷, per una visione nichilistica che teorizza l'assenza di ogni prospettiva e l'assurdità di ogni alternativa non mitologica. Su queste basi, nell'ambito della sinistra e dell'ultrasinistra, si sono effettuati «recuperi» culturali non facilmente immaginabili. Non solo, come si è visto, facendo positivi riferimenti al casalingo e provinciale teppismo intellettuale di Papini presentato come un rivoluzionario tradito dai partiti della classe operaia, ma anche proponendo come una imitabile e recuperabile visione del mondo quella proposta da uno scrittore come Céline ghignante e grandioso testimone di un impulso di autodistruzione, che invoca il disastro e la morte, la sadica volontà di annullare il mondo come unica possibile forma di esistere.

Solo se si è disposti a rinunciare a una parte dei nostri desideri infantili – scrisse un grande pensatore oggi anche troppo di moda – possiamo imparare a tollerare che alcune nostre aspettative si rivelino essere delle illusioni. Le aspettative dell'epoca del positivismo si sono certo rivelate illusorie. Ma è davvero necessario, ove non si creda più all'irresistibile forza dell'intelletto, di proclamarne la totale impotenza? La «uscita dalla condizione di minorità», di cui parlava Calvino nel brano citato all'inizio, non coincide forse per tutti gli uomini con la rinuncia alla «onnipotenza del pensiero», con la rinuncia alla «forza taumaturgica delle parole», con la decisione di «fare i conti con le leggi della realtà»?

Note

¹ «Il Menabò», a. 6, 1963, p. 270.

² Intervento di A. Guglielmi, nel volume *Gruppo 63*, a cura di N. Balestrini e A. Giuliani, Milano, Feltrinelli, 1964, pp. 376-378.

³ U. Eco, *Pesci rossi e tigri di carta*, in «Quindici», n. 16, marzo 1969, pp. 3-5.

⁴ R. Barilli, *Se regna la prassi governi la scienza*, in «Il Contemporaneo», settembre 1965, n. 9, pp. 17-18.

⁵ Intervento di E. Sanguineti, nel volume *Gruppo 63*, cit., pp. 381-382.

⁶ A. Guglielmi, *Avanguardia e sperimentalismo*, Milano, Feltrinelli, 1964, pp. 78-79.

⁷ Cfr. AA.VV., *Avanguardia e neoavanguardia*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 9-21; *Quaderni Piacentini*, 1964, n. 15; *Gruppo 63*, cit., pp. 459-460.

⁸ R. Luperini, *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel dopoguerra*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 14.

⁹ A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Roma, Savelli, 1966, pp. XII-XIII.

¹⁰ A. Drago, *Ipotesi per un lavoro collettivo per il corso di epistemologia e metodologia*, Napoli, a.a. 1970-71 (ciclostilato).

¹¹ U. Curi, in AA.VV., *Scienza e potere*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 147.

¹² F. Piperno, *Lo sciopero dei cervelli*, in «L'Espresso Colore», 2 febbraio 1969.

¹³ A. Cavallari, *I falsi progressi*, in «Paese Sera», 14 novembre 1974.

¹⁴ Su quest'ultimo tema cfr. A. Zanardo, *La situazione del marxismo e la dialettica*, in F. Cassano (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia: 1958-1971*, Bari, De Donato, 1973, pp. 376-379.

¹⁵ G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, Bari, De Donato, 1961, p. 5.

¹⁶ T. Perlini, *Saggio introduttivo* al vol. Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, Sugarco, 1974, pp. XXX, XXXI, XXXIII.

¹⁷ T. Perlini, *Autocritica della ragione illuministica*, in «Ideologie», 1969, nn. 9-10, pp. 224, 225.

¹⁸ T. Perlini, *Saggio introduttivo*, cit., pp. XLII, XXXIX. Quando furono pubblicati in Italia i *Minima moralia* di Adorno, Cesare Cases ebbe il merito non indifferente – che a distanza di più di vent'anni gli va riconosciuto – di «inficiarne l'importanza filosofica» accostandolo al Cecchi di *America amara* e allo Jung de *Il futuro è già cominciato*. Più che

di fenomenologia in senso hegeliano si trattava per Cases, di moralismo aforistico. «A mano a mano che si progredisce nella conoscenza razionale della struttura della società – concludeva Cases – il pensiero acquista sempre di più un carattere sistematico organico e, da Schopenhauer in poi, il moralismo aforistico è un brillante mezzo di confondere le idee» (cfr. *Il caso Adorno*, in *Notiziario Einaudi*, 12 dicembre 1954, p. 11).

¹⁹ T. Perlini, *Utopia e prospettiva in Gyorgy Lukács*, Bari, Dedalo, 1968, pp. 51, 54, 55; *Saggio introduttivo*, pp. XLIX, LXX.

²⁰ *Ibidem*, pp. 56, 335; *Liberazione della natura nella Nuova Sinistra*, in «Civiltà delle macchine», XXII, nn. 5-6, 1974, pp. 48, 53.

²¹ F. Onofri, *Controcultura e rivoluzione*, Rimini-Firenze, Guarnaldi, 1974, pp. 143, 26, 91-92, 145-146, 24.

²² T. Perlini, *Utopia*, cit., p. 373.

²³ G. Semerari, *Filosofia e potere*, Bari, Dedalo, 1973, p. 117.

²⁴ T. Perlini, *Autocritica*, cit., p. 197; *Utopia*, cit., p. 42.

²⁵ E. Paci, *Fenomenologia ed obiettivazione*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1961, 2, p. 143.

²⁶ T. Perlini, *Utopia*, cit., p. 85; *Autocritica*, cit., pp. 197-198.

²⁷ Su questo punto, e a proposito di Husserl, sono ancora attuali le considerazioni di A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, Milano-Firenze, 1961, pp. 116-122, 154.

²⁸ T. Perlini, *Utopia*, cit., p. 363.

²⁹ E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963, p. 155.

³⁰ G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, cit., p. 5.

³¹ G. Semerari, *Filosofia e potere*, cit., p. 118. In una lettera a «Rinascita» (18 aprile 1975, p. 31), Giuseppe Semerari mi ha cortesemente rimproverato tre cose: 1) di averlo mescolato a coloro che «ripropongono atteggiamenti reazionari verso la scienza e scivolano nell'irrazionalismo»; 2) di aver distorto il senso del suo punto di vista attraverso citazioni troppo brevi; 3) di «praticare filosofia e/o storia della scienza come se non fossero mai stati scritti i *Grundrisse* e *Il capitale*». Il terzo rimprovero mi viene però rivolto in forma indiretta e Semerari si pone il problema «se sia lecito oggi ecc. ecc.». Dei tre rimproveri credo di dover accettare solo quella parte del secondo che si riferisce alla brevità delle citazioni. Ma non ho ritenuto di doverle ampliare di molto in questa nuova redazione del mio testo anche in base alle seguenti considerazioni. Nella sua lettera, Semerari parla talvolta di scienza in termini generali («muovendo dal presupposto che la scienza...»; «la considerazione della scienza», «il progetto della scienza») talvolta di «scienza capitalisticamente inquadrata e fungente». Io credo che i due termini non siano intercambiabili e credo sia necessario far molta attenzione a non scivolare dalla polemica contro la scienza «capitalisticamente inquadrata» a quella contro la scienza *tout court*. Rinviamo su questo punto alla successiva nota 77, debbo

dichiarare che mi resta l'impressione che nell'insieme della produzione di Semerari – peraltro molto stimolante e ricca di problemi – questo «scivolamento» si sia verificato più e più volte. Anche se sono disposto volentieri a riconoscere che Semerari si è mosso lungo una linea di tendenza largamente dominante nella cultura non solo italiana e che si è pertanto trovato in ottima compagnia. E vengo al terzo (indiretto) rimprovero. Né io né Semerari (almeno credo) apparteniamo alla schiera numerosa dei *marxologi* che comprende molti seri studiosi e, purtroppo, anche alcuni cultori di una nuova scolastica, raffinata quanto quella antica e spesso altrettanto sterile di quella. Data questa premessa, non mi pare francamente il caso di far ricorso alle *auctoritates* né di usare termini che facciano riferimento alla «liceità». Fra l'altro, io ritengo del tutto «lecito» il lavoro svolto da storici della scienza come Hall, Dijksterhuis, Jammer, Crombie, Elkana, Debus, Manuel, Westfall, Shea, Hooykaas, Bernard Cohen ecc. ecc. (per non parlare di Koyré e degli altri «classici»). Non solo, ma ritengo anche che dal loro lavoro gli storici italiani (anche e soprattutto quelli che si richiamano al marxismo) abbiano da imparare moltissimo. Almeno per ora, per quanto riguarda la storia della scienza, sembra infatti che dobbiamo accontentarci in Italia (salvo pochissime eccezioni) o di entusiastiche professioni di fede sull'esistenza di stretti collegamenti fra sviluppo delle scienze e forme della produzione o della banalità di quegli sprovveduti che ritengono che il marxismo consista nell'etichettare come «borghesi» tutti gli scienziati vissuti fra l'età di Ockham e quella di Einstein oppure di elaboratissimi progetti di lavori da fare che hanno il piccolo difetto di non trasformarsi mai in libri. C'è infine un'altra ragione che mi fa considerare meramente retorico quel richiamo a Marx. Il discorso di Semerari è un tentativo di sintesi fra il pensiero di Husserl e quello di Marx. Nulla, ovviamente, di meno che «lecito» sia nella utilizzazione di temi marxiani in un discorso fenomenologico, sia nella utilizzazione di temi fenomenologici in un discorso marxista. L'eventuale oggetto del contendere non sta nella utilizzazione di testi più o meno sacri, ma nella possibilità effettiva di quella «sintesi» e di quella «traduzione». Su questo punto resto dell'opinione che fu espressa da Antonio Banfi a proposito della *Krisis*, che fu ribadita da Giulio Preti, quando ne uscì la versione italiana, e che fu espressa anche da Norberto Bobbio quando fu pubblicato il libro di Paci sulla *Funzione delle scienze*: fra il pensiero di Marx e quello di Husserl esistono alcune incompatibilità radicali e ogni tentativo di trasformare Husserl in un materialista va incontro a difficoltà insuperabili. Ma è del tutto «lecito» non essere materialisti.

³² E. Paci, *Fenomenologia*, cit., p. 152.

³³ E. Paci, *Funzione delle scienze*, cit., p. 155.

³⁴ T. Perlini, *Saggio introduttivo*, cit., p. XIII; *Autocritica*, cit., p. 220.

³⁵ T. Perlini, *Utopia*, cit., p. 263. Su questo tema: G. Oldrini, *Onoranze (mancate) a G. Lukács*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1973, 3, p. 308.

³⁶ T. Perlini, *Saggio introduttivo*, cit., pp. LIII, LIV; *Utopia*, cit., pp. 63, 72, 81, 88, 91.

³⁷ M. Isnenghi, *Del Novecento letterario in Italia*, in «Problemi», 1974, n. 40, p. 218.

³⁸ G. Petronio, *ibidem*, p. 220. Cfr. *Del neorealismo e di varie altre cose*, in «Problemi», 1970, n. 21, pp. 893-899; *Il verme nel formaggio*, *ibidem*, 1973, n. 35, p. 254: «La polemica antiborghese era diretta [...] contro una borghesia accusata di cedere neghittosamente alle "masse" e chiamata alla riscossa per dei valori "spirituali", "nazionali", "moderni" [...]. Le parole d'ordine dei futuristi [...] erano pienamente funzionali alla celebrazione della guerra "sola igiene del mondo", alla derisione del piccolo borghese pantofolaio, alla idealizzazione dell'uomo d'azione [...] una specie di superuomo di massa, moltiplicabile e riproducibile in tanti esemplari». È anche da vedere V. Carpi, *Polemica sul primo Novecento*, in «Problemi», 1975, n. 43, pp. 238-245.

³⁹ È l'osservazione mossa da Adrian Lyttleton («L'Espresso», 29 giugno 1975) a R. De Felice, *Intervista sul fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1975. Cfr. anche E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

⁴⁰ Cfr. U. Cerroni, *Tecnica e libertà*, Bari, De Donato, 1970, p. 65; *Scienza e potere*, cit., p. 154.

⁴¹ G. Sermoniti, *Il crepuscolo dello scientismo*, Milano, Rusconi, 1971, pp. 79, 158, 178; *La mela di Adamo e la mela di Newton*, Milano, Rusconi, 1974, pp. 12, 22, 24, 109, 130.

⁴² E. Zolla, *Per un nuovo illuminismo*, in P. Nardi (a cura di), *Arte e cultura nella società contemporanea*, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 312, 306, 333, 320, 329, 307, 308, 314-315.

⁴³ G. Sermoniti, *La mela*, cit., pp. 18-21; E. Zolla, *Per un nuovo illuminismo*, cit., p. 313.

⁴⁴ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972, p. 341.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 74, 152, 89, 150, 76, 154. Per un quadro breve ma molto lucido e per le essenziali indicazioni bibliografiche sul nichilismo è da vedere V. Verra, *Il nichilismo nel pensiero contemporaneo*, in «Terzo programma», 1973, n. 1, pp. 94-114.

⁴⁶ A. Poppi, *Il problema morale nella civiltà tecnologica*, Padova, Liviana, 1973, p. 138.

⁴⁷ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 13, 157, 132, 154, 211-212, 215, 152-153. Per i riferimenti ai classici della filosofia: pp. 83, 210-211, 215, 219, 261, 305, 163-165.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 158, 196, 220, 387, 149, 158, 222, 40.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 177, 382, 153, 199, 175, 164, 166, 375, 163.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 222, 198, 319, 309-310, 313, 342, 197.

⁵¹ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970,

pp. 7, 14, 168, 86, 119, 11, 20, 86. Per i richiami a Adorno e Marcuse: pp. 16, 17, 85, 119.

⁵² M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1950, trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 190-246.

⁵³ *Ibidem*, pp. 199, 200, 202-203, 233.

⁵⁴ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Roma, Mediterranee, 1969, pp. 388-389.

⁵⁵ J. Evola, *Il fascismo visto dalla destra*, Roma, Mediterranee, 1970, pp. 156-157.

⁵⁶ J. Evola, *Rivolta*, cit., p. 411.

⁵⁷ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Milano, Scheiwiller, 1972, p. 202. Per quanto precede si veda la *Introduzione* a R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1972, pp. 7-9, 11, 14-15. Sul tema è da vedere anche P. Rosenbaum, *Il nuovo fascismo da Salò ad Almirante*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 221: «Tutte le correnti neofasciste sono d'accordo – anche se non sempre consapevolmente – sul fatto di trovarsi in un certo qual modo alla fine di un ciclo e, nell'interpretazione di Spengler data da Evola in un continuo "decrescendo" della cultura da una fase spirituale, eroico-primitiva ed organica, giù verso la civiltà col suo materialismo, la disorganicità, la massificazione e la mancanza di anima». Sul rifiuto, che è presente in Evola, della «superstizione del mito del lavoro», cfr. p. 234. Sul tema sono da vedere: G. Galli, *La crisi italiana e la destra internazionale*, Milano, Mondadori, 1974, pp. 203-204; F. Jesi, *Il linguaggio delle idee senza parole. Uno studio sul neofascismo e sulla cultura di destra*, in «Comunità», XXIX, 1975, pp. 53-128; M. del Serra, *L'avanguardia distonica del primo Evola*, in «Studi novecenteschi», 1975, 11, pp. 129-154; B. Bongiovanni, *Lo specchio dello sviluppo. La cultura politica degli intellettuali italiani di fronte all'industrializzazione*, pp. 216-219 (Torino, Fondazione Agnelli, ciclostilato); A. Bairati, *La ragione e il destino di Faust. Note e ipotesi sul radicalismo di destra in America* (Torino, Fondazione Agnelli, ciclostilato).

⁵⁸ O. Spengler, *Ascesa e declino della civiltà delle macchine* (1931), Milano, 1970, p. 123.

⁵⁹ O. Del Buono, *Abimè, Moravia, perché rispondi?*, in «Il Giorno», 15 febbraio 1975. Sull'azione svolta dagli intellettuali che «si piccano di sociologia, in quanto danno a intendere che posseggono conoscenze di provata validità intorno al modo in cui la società funziona» si vedano anche le considerazioni svolte da L. Gallino, *La violenza «buona» non esiste*, *ibidem*, 18 ottobre 1975.

⁶⁰ P.P. Pasolini, *Poesie e appunti per un dibattito dell'Unità*, in «Paese Sera», 5 gennaio 1974. Quando scrissi queste pagine, fra il settembre e l'ottobre del 1975, Pier Paolo Pasolini era ancora in vita. Dopo che la sua disperata vitalità è stata stroncata per sempre, non mi è sembrato potesse avere un qualche senso né tentare di riscrivere queste note, né

(tantomeno) portare al passato i verbi che qui avevo usati al presente. Di questo presente – nel bene e nel male – le pagine e la vita e la morte di Pasolini sono una parte non cancellabile. E converrà rileggere il testo dell'intervista che egli rilasciò a Furio Colombo: *Siamo tutti in pericolo*, in «Tuttolibri», 8 novembre 1975.

⁶¹ P.P. Pasolini, *Il vuoto di potere in Italia*, in «Corriere della Sera», 1° febbraio 1975. Cfr. U. Ronfani, *L'illusione regressiva di Pasolini*, in «Il Giorno», 21 ottobre 1975.

⁶² P.P. Pasolini, *Predicano in un deserto i profeti dell'Apocalisse*, in «Il Tempo», 6 dicembre 1974.

⁶³ P.P. Pasolini, *Gli italiani non sono più quelli*, in «Corriere della Sera», 10 giugno 1974. Cfr. ora *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1975; *La nuova gioventù*, Torino, Einaudi, 1975 sui quali: G.C. Ferretti, *Pasolini: l'universo orrendo*, Roma, Editori Riuniti, 1976.

⁶⁴ Fra gli interventi sul romanzo della Morante ci si è qui richiamati a quello di F. Camon su «Il Giorno», 17 agosto 1974 e di B. Schacherl in «Rinascita», 23 agosto 1974.

⁶⁵ Cfr. N. Ajello, *Lo scrittore e il potere*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 77. Il brano è tratto da «Terza Generazione», gennaio 1954, n. 1.

⁶⁶ In Francia la cifra si aggira sul 50%, in Inghilterra, Germania, Stati Uniti oscilla fra il 10 e il 30%.

⁶⁷ Cfr. l'intervento di A. Tessari, in *Scienza e potere*, cit., p. 144 e vedi anche l'intervento di C. Signorile, *ibidem*, p. 188. Per i dati riportati cfr. P. Sylos Labini, *Saggio sulle classi sociali*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 125-129, 186.

⁶⁸ U. Curi, *La committenza alternativa*, in *Scienza e potere*, cit., p. 97.

⁶⁹ F. Piperno, *Lo sciopero dei cervelli*, cit.

⁷⁰ U. Curi, *Intervento*, in *Scienza e potere*, cit., p. 147.

⁷¹ G.A. Maccacaro, *Multinazionale scientifica e impresa multinazionale*, in *Scienza e potere*, cit., p. 39.

⁷² G. Viale, *Università: l'ipotesi rivoluzionaria*, Padova, 1968, p. 118.

⁷³ G. Fracassini, *L'ideologia sanitaria*, in «Che fare», n. 30, 1968, p. 14.

⁷⁴ R. Luperini, *Appunti in margine alle note di Marx e di Engels sull'arte*, in «Problemi», n. 21, 1970, p. 920.

⁷⁵ P. Caruso, *Husserl è come Buster Keaton: guarda impavido un mondo di spettri*, in «Paese Sera Libri», 5 agosto 1966.

⁷⁶ M. Cini, *Corso di fisica*, Sansoni, Firenze, 1975, I, p. 4. Nel 1969 lo stesso autore presentò ai lettori dell'«Unità» il primo sbarco degli uomini sulla Luna come «la più perfetta speculazione che la società

capitalistica [...] sia riuscita ad organizzare a danno degli oppressi e degli sfruttati», come un'operazione che ha «un reale contenuto reazionario», «un colossale colpo propagandistico, il più fantasioso spettacolo di *circenses* che sia mai stato regalato alla plebe dai tempi di Nerone» (M. Cini, *Siamo caduti nella trappola*, in «l'Unità», 26 luglio 1969). Fra i numerosi interventi sull'argomento, contiene interessanti considerazioni di carattere generale quello di L. Lombardo Radice, *Perché sono arrivati primi loro*, in «l'Unità», 12 agosto 1969. Ma sono ora da vedere: L. Ceruti e S. Fazio (a cura di), *Scienziati e crisi della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1976; A. Baracca e A. Rossi, *Marxismo e scienze naturali*, Bari, De Donato, 1976; G. Ciccotti, M. Cini et al., *L'ape e l'architetto: paradigmi scientifici e materialismo storico*, Milano, Feltrinelli, 1976 (ho pubblicato un intervento su questo testo in «L'Espresso» del 16 maggio 1976).

⁷⁷ L'affermazione di Gramsci secondo la quale «in realtà anche la scienza è una superstruttura, un'ideologia» è stata ripetutamente utilizzata in questi anni da coloro che (secondo la consueta tecnica delle vacche nere) hanno trasformato la tesi che riconosce la presenza di elementi ideologici nel sapere scientifico nell'altra tesi (assai differente) che risolve o dissolve la scienza nella ideologia.

⁷⁸ G. Fanti, *L'umanità e la scienza*, in «Paese Sera», 19 settembre 1974; *Il diavolo e Voltaire*, *ibidem*, 11 gennaio 1975; *Polemica sul processo alla scienza*, in «Rinascita», 10 gennaio 1975, p. 31.

⁷⁹ Fra i testi che hanno costituito generali punti di riferimento: B. Ward e R. Dubos, *Una sola terra*, Milano, Mondadori, 1972; B. Commoner, *Il cerchio da chiudere*, Milano, Garzanti, 1972; D.H. Meadows et al., *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori, 1972; E. Goldsmith e R. Allen, *La morte ecologica: progetto per la sopravvivenza*, Bari, Laterza, 1972; R. Dupont, *L'utopia o la morte*, Roma-Bari, Laterza, 1975. Per opposte valutazioni si vedano per esempio: A. Todisco, *Breviario di ecologia*, Milano, Rusconi, 1974 e F. Pistolese, *Energia, economia, ambiente*, Bari, De Donato, 1974. Il primo ha suscitato gli entusiasmi di Pasolini (*Predicano in un deserto*), il secondo è stato discusso da G. Amendola, *La paura dell'Apocalisse*, su «l'Unità», 15 gennaio 1975. Per una discussione sull'ecologia: D. Paccino, *L'imbroglio ecologico. L'ideologia della natura*, Torino, Einaudi, 1972; AA.VV., *Uomo, natura, società: ecologia e rapporti sociali*, Roma, Editori Riuniti, 1972; G.B. Zorzoli, *Il dilemma energetico*, Milano, Feltrinelli, 1975; G. Berlinguer, *Per la scienza: tra oppressione e emancipazione*, Bari, De Donato, 1975. Sul ritorno alla natura in una parte dell'arte contemporanea all'inizio degli anni '60, sulla *Land art* e sull'apologia del «fatto a mano» è da vedere G. Dorfles, *Artificio e natura*, Torino, Einaudi, 1968; *Natura e arte*, in «Civiltà delle macchine», XXII, nn. 5-6, 1974.

⁸⁰ Cit. in AA.VV., *Uomo, natura, società*, cit., p. 25.

⁸¹ G.B. Zorzoli, *Il dilemma energetico*, cit., p. 125; N. Bobbio, *Natura e diritto*, in «Civiltà delle macchine», XXII, nn. 5-6, 1974.

⁸² R. Dupont, *L'utopia o la morte*, cit., p. 206; A. Fanfani, cit. in AA.VV., *Uomo, natura, società*, cit., p. 25.

⁸³ G. Fanti, *L'umanità e la scienza*, cit. Come fu giustamente ricordato all'autore di queste affermazioni il mantenimento di quell'equilibrio, «rotto» dalla medicina moderna, implicava una durata media della vita che oscillava (tra gli operai dell'epoca di Diderot) intorno ai 25 anni, nonché la distruzione, attraverso periodiche e provvidenziali epidemie, di qualcosa come un quarto dell'intera popolazione d'Europa. G. Tecce, *Non torniamo agli stregoni*, in «Paese Sera», 5 ottobre 1974.

⁸⁴ Th.W. Adorno, *Parole chiave*, cit., p. 54, dove si opta nettamente per la prima ipotesi.

⁸⁵ Sulla natura «benefica» cfr. N. Bobbio, *Natura e diritto*, cit., p. 18; sulla scienza più adeguata cfr. E. Hobsbawm, *Il nostro mondo vulnerabile*, in «Paese Sera», 17 ottobre 1974 e N. Abbagnano, *Quattro sassi per l'homo sapiens*, in «La Stampa», 16 luglio 1969.

⁸⁶ Cfr. B. Fantini, *Contro la scienza: perché?*, in «Rinascita», n. 48, 6 gennaio 1974; *Polemica sul processo alla scienza*, 10 gennaio 1975; in V. Sabini, *La scienza e il potere*, in «L'Espresso», 22 dicembre 1974.

⁸⁷ G.A. Maccacaro, in *Scienza e potere*, cit., pp. 54-55 e cfr. l'intervista a G. Bocca, *Rifondiamo la scienza*, in «Il Giorno», 19 febbraio 1975. Sulla natura liberata, cfr. T. Perlini, *Liberazione della natura*, cit., p. 50.

⁸⁸ G.A. Maccacaro, in *Scienza e potere*, cit., p. 55. Sulla ostilità ai «progetti» e sul suo significato culturale pieno di osservazioni intelligenti il libro di T. Maldonado, *La speranza progettuale: ambiente e società*, Torino, Einaudi, 1971. Per la citazione da Prezzolini cfr. Giuliano il Sofista, *L'uomo-Dio*, in «Leonardo», 1903, I, 3, ora in *La cultura italiana del Novecento attraverso le riviste*, a cura di D. Frigessi, Torino, Einaudi, 1960, I, p. 116.

⁸⁹ Th.W. Adorno, *Parole chiave*, cit., p. 52 e cfr. p. 61.

⁹⁰ F. Bacone, *Novum organum*, I, 75, in *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, Torino, Utet, 1975, pp. 586-587.

⁹¹ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 201, 205.

⁹² Bari, Laterza, 1969.

⁹³ R. Runcini, *Illusione e paura*, cit., p. 303.

⁹⁴ E.H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 125, 120-121.

⁹⁵ U. Eco, *Sempre pronti a tradire*, in «L'Espresso», 18 agosto 1974.

⁹⁶ G. Berlinguer, *Per la scienza*, cit., p. 343.

⁹⁷ U. Cerroni, *Tecnica e libertà*, cit., p. 65; *Tecnica e totalizzazione politica*, in *Scienza e potere*, cit., p. 152; T. Maldonado, *Cultura militante e irrazionalismo*, in «L'Unità», 18 marzo 1975. E si veda anche P. Casini, *Eclissi della scienza*, in «Rivista di filosofia», 1970, 3, pp. 239-262. Re-

lativamente alla presenza di eredità pesantemente irrazionalistiche nella cosiddetta «cultura militante» mi permetto di rinviare al saggio *Nuove analisi per il nostro tempo* che fu pubblicato nel 1968 in «Rinascita» (24 maggio), ed è ora inserito in Paolo Rossi, *Storia e filosofia: saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 242-251. Un tentativo di approfondire quei temi è stato svolto in *Il processo a Galilei nel XX secolo*, nel vol. *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, 1971, pp. 13-27.



Antimoderni: a destra, a sinistra

Non me lo sarei mai sognato, quando nel 1966 venne pubblicata la prima edizione del mio libro e come avversari avevo solo coloro che sono i miei avversari naturali: i nazisti vecchi e nuovi, gli irrazionalisti e i fascisti, la genia reazionaria che nel 1939 ha condotto il mondo alla morte. Che oggi debba oppormi ai miei amici naturali, alle giovani e ai giovani di sinistra, è un fatto che oltrepassa la sin troppo logorata «dialettica». È una di quelle pessime farse della storia universale che ci fanno dubitare e in ultima analisi disperare del senso degli avvenimenti storici.

Jean Améry, 1976

Marshall Berman: moderno e antimoderno

Nel saggio *Idolo della modernità*, ho fatto riferimento al «singolare congiungimento» fra condanne senza appello della modernità e nostalgie romantico-primitivistiche che si è verificato nel corso degli anni '60. Mi sembrò che quel fenomeno potesse essere ben rappresentato dalla metafora (della quale avevo già fatto uso nel passato) di un accostamento fra Arcadia e Apocalisse. Convinzioni apocalittiche non escludono affatto propensioni per l'Arcadia. Gli Arcadi e gli Apocalittici si sono infatti incontrati in questi ultimi anni non solo – come un tempo – sul piano delle idee, ma su quello della realtà: hanno dato vita a «movimenti» nei quali l'angoscia per una possibile fine imminente e la condanna dell'empietà luciferina dell'uomo riescono a convivere assai bene con l'immagine di un perduto Eden contadino e di una natura buona e incontaminata.

Questi movimenti di idee e il formarsi di questi orientamenti collettivi riguardano zone molto vaste della cultura, europea ed americana. Per quanto in particolare concerne il

marxismo, mi era sembrato quando scrivevo quel saggio (e mi sembra tuttora) che quel congiungimento avesse avuto (e continui tutt'oggi ad avere) effetti devastanti. Giacché esso ha incrinato, fino a farlo giungere a un punto di rottura, quel difficile equilibrio fra «apologetica della modernità» e «critica della modernità» che era uno dei punti saldi e costitutivi della sua tradizione. Chi si richiamava in un qualche modo a quella tradizione (o comunque la considerava un settore non eliminabile dal suo orizzonte) aveva la tendenza a presentare la modernità non come un mucchio di macerie, ma come un edificio traballante e pieno di crepe perché non ancora compiuto e realizzato secondo un progetto ragionevole, aveva la tendenza a presentare la natura non come una realtà sacra e intoccabile, ma come un luogo di conflitti e (per l'uomo) di «antagonismo»¹.

Su questi stessi temi, rivedendo alcune tesi presenti nel libro *L'esperienza della modernità*, è ritornato, nel settembre 1986, Marshall Berman. L'antimodernismo, afferma, fa parte di una autorevole tradizione europea che va da Edmund Burke a Charles Maurras e ad Alexandr Solgenitsin. Quella tradizione, che svolse un ruolo importante nella nascita del fascismo, «subì una sorprendente e drastica metamorfosi negli anni '70, quando divenne un motivo dominante della sinistra europea e americana post anni '60». Scrittori come Leopold Kohr, E.F. Schumacher, Ivan Illich, Rudolf Baro – prosegue Berman – sono rappresentativi di questo antimodernismo di sinistra che «è riuscito ad attrarre molti reduci amareggiati degli anni '60». Esso traccia un quadro della civiltà moderna che viene presentata come «una tetra, totalizzante visione dell'orrore, spogliata da ogni completezza, complessità e contraddizione storica». Quel quadro, caratterizzato da una visione mitica della storia, guarda a tutte le epoche del passato come a felici paradisi perduti, identifica l'uomo occidentale moderno con un avvelenatore che ha distrutto un meraviglioso giardino, dipinge tutto il passato «con i lividi colori dell'inferno dantesco», identifica tutto il presente con Hiroshima, Auschwitz e 1984 di Orwell. Il ritratto che costoro dipingono della modernità – questa la conclusione – «è stranamente simile

a quello degli antimodernisti: leggi ferree, fabbriche tetre e diaboliche, poteri polizieschi che incatenano il corpo e lo spirito»².

Berman si accorge solo ora dell'esistenza di somiglianze «strane». È convinto, a mio parere del tutto a torto, che il '68 sia stato senz'altro una manifestazione di modernismo (riprende a questo proposito la definizione di Lionel Trilling «il modernismo per le strade»). È di conseguenza anche convinto che la cosiddetta tradizione antimoderna sia diventata *solo nel corso degli anni '70* uno dei motivi dominanti della Sinistra europea. Le presenti pagine sono rivolte a mostrare l'inconsistenza di questa tesi. Essa dipende dal fatto che Berman ignora (o fa finta di ignorare) le conclusioni alle quali erano giunti tutti coloro che già nel corso degli anni '60 avevano sottolineato la compresenza, nei vari «movimenti» sessantotteschi, di temi attinti all'antimodernismo di destra e all'antimodernismo di sinistra, nonché le conclusioni di tutti coloro (e sono moltissimi) che avevano denunciato la presenza di un caratteristico «rimescolamento» fra antimodernismo di destra e di sinistra nelle filosofie, nelle ideologie e nelle varie avanguardie della prima metà del secolo.

Concessioni autobiografiche e residui polemici

A proposito di quel «rimescolamento» potrei far ricorso a una letteratura vastissima: italiana e non italiana. A cominciare dal fondamentale studio di Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism*, che Berman non conosce e non utilizza³. Se ho deciso a favore delle autocitazioni, ciò dipende principalmente dal fatto che questa scelta mi offre l'occasione di rispondere ad alcune obiezioni (alcune cortesi, altre assai meno) che mi furono mosse in altri tempi.

Il «rimescolamento», che secondo Berman sarebbe avvenuto negli anni '70 e attirerebbe oggi i reduci del '68, va invece riportato al periodo della loro attiva militanza. In un saggio del 1975 poi ripubblicato, in forma molto più ampia, nel 1977 (e qui riprodotto nelle pagine che precedono)

avevo particolarmente accentuato due temi: 1) la notevole somiglianza del quadro negativo della modernità tracciato da autori «di destra» (Julius Evola, Giuseppe Sermonti, Elémire Zolla) e da autori «di sinistra» (Romano Luperini, Tito Perlini, Pier Paolo Pasolini); 2) l'assoluta omogeneità e indifferenziazione di quel quadro. Ma già nel corso del 1968, a proposito dell'intreccio fra temi indifferentemente attinti al marxismo, a Nietzsche, a Freud, ai Francofortesi, mi ero posto una domanda: «rifiuto della modernità come tale oppure rifiuto degli aspetti irrazionali e mistificati della modernità?»⁴. A questa domanda cercavo di rispondere con maggior ampiezza due anni più tardi: «Si è andata lentamente formando una specie di base teorica e culturale comune sulla quale si innestano – variamente e spesso malamente rimescolati – temi e motivi tratti indifferentemente da Kierkegaard e dal giovane Marx, da Nietzsche e da Freud, dall'ultimo Husserl e da Adorno. Un heideggerismo di ritorno che indossa spesso i panni del marxismo, un oscurantismo antiscientifico ammantato da pensiero rivoluzionario: questo sembra essere il parto, per la verità non maschio, del nostro tempo»⁵.

Al di là delle buone intenzioni, ribadivo nel 1974, «temi attinti al giovane Marx e altri temi derivanti da Nietzsche, dal vitalismo e dalle avanguardie del primo Novecento si sono di fatto congiunti con le posizioni regressive e mistico-reazionarie che rivendicano la validità dello spiritualismo e i diritti della mela di Adamo contrapposta a quella di Newton»⁶. All'interno di quella mescolanza fra Destra e Sinistra e di quella «base teorica e culturale comune» ad entrambe, le categorie interpretative impiegate da molti degli autori che prendevo in considerazione mi apparivano rozze e sommarie, soprattutto completamente diverse da quelle impiegate dall'analisi economica, dall'analisi sociologica, dal marxismo. Le poco filosofiche categorie del *fuori* e del *dentro* presentavano il Sistema o il Potere come entità mostruose, assolutamente compatte e omogenee, prive di contraddizioni e pertanto non analizzate e non analizzabili. L'opposizione allo stato presente delle cose si configurava come un rifiuto del mondo moderno considerato, nella sua

globalità, come del tutto inautentico e irrazionale, diventava la contrapposizione di un mondo immaginato al mondo reale⁷.

Forse perché deformato da una lunga attività di storico, penso che *le stesse cose* dette nella prima metà degli anni '70 oppure nella prima metà degli anni '80 abbiano un significato alquanto diverso. La mescolanza fra i temi attinti alla tradizione reazionaria dell'antimodernismo e quelli ricavati dalla tradizione della «critica del presente» è oggi a tutti evidente; non solo a Marshall Berman, ma a moltissimi altri autori. L'affermazione di un «rimescolamento» e del formarsi di un «terreno comune» fra autori di destra e autori di sinistra non era invece, solo dieci anni fa, affatto evidente. Per quanto mi concerne, l'affermazione di quella tesi suscitò pochissimi consensi e molti, a volte molto aspri, dissensi. Essi sono tutti fondati sulla convinzione della non-opportunità e della *non-liceità* di accostamenti fra autori appartenenti ad ambiti o territori ideologici diversi.

In una recensione intitolata *Requisitoria di un inattuale*, Sergio Moravia vide nel rilievo di quella mescolanza «un'aspra requisitoria la cui perentorietà è inversamente proporzionale alla precisione e alla credibilità»; interpretò le mie affermazioni come *un jeu de massacre* o «un rito liquidatorio» consistente nella «giustapposizione di testi e di persone apparentemente simili, ma in realtà profondamente diversi». Su questa «profonda diversità» forse Moravia ha cambiato idea, dato che constata oggi (per rifiutarlo) l'esistenza di un diffuso «atteggiamento apocalittico-nichilistico». Esso comprende un insieme di posizioni che si richiamano «in modi spesso un po' disinvolti a Nietzsche e a Heidegger» e hanno intentato «un severissimo e ingeneroso procedimento giudiziario contro *tutta* la civiltà occidentale, contro *tutta* la modernità, contro *tutto* il sistema di principi e di valori che hanno ispirato la sua storia». Fra gli esponenti di questo atteggiamento Moravia (che nel caso specifico evita con cura di fare nomi) mette oppure non mette *insieme* personaggi «apparentemente simili ma in realtà diversi»? Oppure ritiene ancora che antimodernismo reazionario e antimodernismo rivoluzionario siano atteggiamenti

menti che non hanno nulla in comune e che sarebbe illecito accostare?»⁸

Chi davvero perse le staffe fu Romano Luperini, del quale avevo incautamente citato un passo in cui egli respingeva con decisione l'idea che l'arte e la scienza costituiscano fatti progressivi e valori che fanno ormai parte della civiltà umana. Il rovesciamento della società implicava, agli occhi di Luperini, «che essa venga rovesciata nella totalità dei suoi aspetti e dunque in tutte le sue singole e particolari manifestazioni, in tutti i suoi valori». Sotto il crollo della civiltà dovevano perire tutta l'arte, tutta la scienza e tutte le forze produttive materiali «borghesi». Luperini riteneva anche che l'irrazionalismo fosse uno spettro o un «babau» costruito «dal cinismo conservatore travestito da saggezza di sinistra». Gli apparivo un cinico agitatore di spauracchi e il mio saggio, di conseguenza, «inutile e profondamente diseducativo», espressione di «pesantezza zdanoviana», «condotto in modo estremamente disinvolto». La mia colpa principale era – tanto per cambiare – quella di aver collocato «in un unico calderone pensatori cattolici e tradizionalisti come Del Noce e pensatori dialettici come Marcuse, Severino e Perlini, Evola e Pasolini ... e via ammicchiando»⁹.

Emanuele Severino, del quale non si sa mai se apprezzare di più l'approssimazione o la disinvoltura, approfittò dell'occasione per impartirmi una lezioncina di epistemologia. Rifiutando l'etichetta di irrazionalista e le similitudini sulle quali avevo insistito, ebbe la bontà di spiegarmi che non è legittimo costruire una classe di oggetti sulla base delle loro caratteristiche «negative». Elaborò anche un esempio: non è lecito credere di aver individuato la caratteristica comune a «misogini, preti cattolici, pederasti e donne (normali)» sulla base del fatto che essi sono *contrari* «al congiungimento sessuale con le donne». Per costruire una classe, spiegava ancora, bisogna invece «individuare le caratteristiche *positive* dei componenti della classe»¹⁰. Appresi in quell'anno (e ne feci tesoro) che parlare di piante acotiledoni o di animali invertebrati o della classe degli agnati (che comprende 42 specie viventi di pesci) o di particelle

prive di massa è frutto di gravissimi fraintendimenti e causa di funesti errori. Nella mia pochezza avevo fino allora creduto che vi fosse una qualche differenza fra costruire una classe sulla base di una *negazione indeterminata* collocando per esempio in un'unica classe tutti gli individui che «non sanno nulla di scienza» (mettendo insieme ostriche, neonati, fenicotteri, tavoli da ping-pong e seguaci di Heidegger) e costruire invece una classe sulla base di una *negazione determinata*, distinguendo per esempio, fra gli animali, quelli provvisti o non provvisti di vertebre; fra i pesci, quelli provvisti o non provvisti di mascelle; tra i filosofi, quelli che polemizzano o non polemizzano contro la modernità. Mi detti anche da fare, per un qualche tempo, ma con scarsi risultati, per avvertire fisici e zoologi di smettere di parlare di particelle prive di massa o di agnati. Cercai di comunicar loro che stavano compiendo un gravissimo errore e citai invano l'autorità speculativa di Emanuele Severino che mi aveva illuminato sulla «logica scientifica». Sono infatti privi di massa – mi affannavo a ripetere – anche le anime dei trapassati, gli angeli custodi, la Befana e Babbo Natale, e sono privi di mascelle anche i virus, i platelminti e le penne stilografiche. Confesso ora, a distanza di anni, che tutto fu inutile.

Severino è così dominato dal «pensiero fondamentale» (come lo chiama, anche se pochissimi hanno capito di cosa si tratti), dalla convinzione di aver penetrato «il segreto metafisico dell'Occidente» (a questa penetrazione prestano fede solo alcuni tra i più fedeli suoi discepoli), dalla certezza di aver posto il piede «sul sentiero del Giorno» (a questo, con ogni probabilità, crede lui solo) che non riesce più nemmeno a leggere. La sua lezioncina di epistemologia era non solo penosa (dato che proveniva da un grande speculatore), ma anche completamente inutile. Non è affatto vero che avevo *identificato* le posizioni di Severino con quelle di Zolla e di altri sulla base di un generico «atteggiamento critico rispetto alla scienza». Avevo invece affermato che «il rifiuto della modernità e della civiltà occidentale come civiltà della tecnica, l'identificazione della tecnica con lo spirito luciferino, la condanna della scienza»

erano tesi che *accomunano* pensatori diversi e di differente origine, formazione e orientamento politico. In particolare su quest'ultimo punto mi ero invano sforzato di esprimermi con una certa chiarezza: queste tesi «vengono per esempio avanzate sia da pensatori che (come Emanuele Severino) hanno attraversato l'esperienza di un cattolicesimo intinto di attualismo e di heideggerismo e che sono giunti a teorizzare un "rifiuto dell'Occidente" che coinvolge (in tutto o in parte) la stessa tradizione cristiana, sia da filosofi che (come Augusto Del Noce) hanno vissuto l'esperienza della sinistra cristiana per approdare alle posizioni della destra politica e della restaurazione della metafisica classica»¹¹.

Mi ero dunque limitato, non senza indicare rilevanti differenze, a individuare i temi dell'antimodernismo e a collocare Severino fra quegli antimoderni i quali andavano allora (e vanno tuttora) elaborando temi e idee che (scrivevo allora e confermo oggi) «si prestano ad essere utilizzati (e sono stati di fatto utilizzati) sia da certo ribellismo verbalistico "di sinistra" sia da certo disperato radicalismo di destra»¹². Per quanto specificamente riguarda Severino ho elencato in cinque punti gli elementi costitutivi del suo antimodernismo¹³.

Sulla base di quei cinque punti o di quelle cinque tesi (che svilupperai allora con una certa ampiezza) credo sarebbe ancora oggi possibile costruire una buona antologia del pensiero degli antimoderni.

La riscoperta del terreno comune

Ciò che più mi aveva colpito, alla metà degli anni '70, erano le commistioni fra marxismo, eredità spengleriane e filosofie della vita del primo Novecento, era il fatto che molti avessero interpretato e utilizzato i testi di Marx come una delle tante forme di *rivolta contro il mondo moderno* (che è il titolo di un'opera di Julius Evola) presenti nella cultura europea degli ultimi cento anni. Ma nel periodo in cui venivo criticato per aver illegittimamente accostato, sulla base del loro antimodernismo, autori di destra e autori

di sinistra, non avrei mai pensato che, su questo terreno, sarebbero giunti più tardi tanti e tanto autorevoli riconoscimenti.

La tesi della mescolanza o del terreno comune «che si era andato formando lentamente» divenne evidente ai più (non solo a Marshall Berman) solo dopo l'inizio degli anni '80, quando ciò che era rimasto in qualche modo nascosto affiorò in superficie. Mentre Schmitt veniva riscoperto da sinistra e Gramsci dagli esponenti della nuova destra, si riconobbe finalmente, da più parti e in ambienti culturali diversi, che la mescolanza o il «terreno comune» erano dati reali. Ma, in una situazione culturale profondamente mutata, non ci si limitò a questo. Sulla base della constatazione di quegli accostamenti si teorizzò che destra e sinistra erano concetti ormai vuoti e inadeguati, appartenenti al passato, privi di referenti reali, residui di una concezione «assiale» della politica – sostenuta quasi soltanto da Norberto Bobbio e da pochissimi altri – che era ormai simile a una corrosa e inutile impalcatura.

Alcuni, come per esempio Massimo Cacciari, sottolinearono la radicale novità del rimescolamento; altri, come Gianni Vattimo, si resero conto che i presupposti della mescolanza erano più antichi e andavano fatti risalire quantomeno agli anni '60. Ma anche sul merito del «superamento dei termini tradizionali della contrapposizione», del «rifiuto della geografia convenzionale del sistema politico e della conseguente rigida compartimentazione degli schieramenti» (che sono espressioni di Massimo Cacciari) si manifestarono opinioni diverse. Quel merito fu principalmente attribuito dallo stesso Cacciari (e da Enrico Filippini) agli esponenti della nuova destra italiana. Quest'ultima, secondo Cacciari, ha superato i suoi rapporti con un passato totalitario, ha sollevato questioni «cruciali per l'intera cultura italiana», si muove all'interno di un intreccio «interessante e fecondo, di letture, interpretazioni e contributi intorno ad alcuni autori e correnti di pensiero, dei quali esisteva solo una lettura di destra, e per giunta tradizionale». Dato che «il sistema destra/sinistra, con la sua rappresentazione assiale, è fisiologicamente inadatto a esprimere situazioni critiche», si

tratta ora di inventare «nuove dislocazioni di campo, punti di contrasto e di conflitto originali», di muoversi lungo percorsi di confine e itinerari che corrono «lungo i margini delle culture e delle identità di appartenenza». Cacciari respingeva il carattere «organicistico e totalizzante» della concezione teorica dei suoi nuovi interlocutori, il loro uso di categorie tradizionali (quali «corporazioni» e «nazione»), ma era «affascinato» dalla precarietà della tradizionale discriminante verso la destra, dal carattere slabbrato e incerto di quella che un tempo appariva una solida muraglia. Si richiamava, come a un antecedente storico significativo, ai punti di contatto e all'interscambio fra cultura di destra e di sinistra presente nella crisi di Weimar. Collocava giustamente, al centro dei vecchi e dei nuovi «attraversamenti» fra le due culture, il «sentimento di reazione nei confronti del mondo moderno» provocato dai dirompenti effetti del progresso tecnico-scientifico¹⁴.

Per Vattimo la muraglia non era mai stata molto solida. Aveva cominciato a incrinarsi molti anni prima. Non solo: a differenza di quanto aveva sostenuto Cacciari, il merito del rimescolamento delle carte andava attribuito non ai teorici della nuova destra, ma agli eretici della nuova sinistra: la riscoperta delle filosofie della crisi «riguardava quella cultura che le ha chiamate così allo scopo, originariamente, di respingerle». Quando si parla di riscoperta o ripresa delle filosofie della crisi non si parla in realtà della cultura di destra, «ma di elementi culturali tradizionalmente considerati di destra che conoscono una ripresa nella coscienza della sinistra». A proposito delle filosofie della crisi si poteva certo parlare di una «riscoperta». Ma essa si era attuata nel corso di una quindicina d'anni, proprio «in quelle zone della cultura che, in un certo momento, avevano rifiutato» quelle filosofie. Dopo il 1968 erano ricomparsi nella cultura italiana Nietzsche e Heidegger, si erano riscoperti gli aspetti «irrazionalistici» del neopositivismo (la moda della Vienna di Wittgenstein), si era attuata, per usare una formula, una sorta di «distruzione della *Distruzione della ragione* di Lukács». All'interno di questa distruzione si effettuano tuttavia scelte significative: ciò che viene respinto è il nesso,

che era inscindibile agli occhi di Lukács, fra negazione della razionalità storica e ripiegamento sulla «sfrenata soggettività». Viene negata la «filosofia della storia» lukácsiana, l'idea stessa di un «quadro interpretativo globale della cultura», ma non c'è una ripresa di interpretazioni soggettivistiche¹⁵.

Dopo il tanto parlare post-sessantottesco di «scoperta» o «riscoperta» della soggettività, questa mi sembra una conclusione davvero singolare. Soprattutto per chi abbia presenti le analisi che sono state condotte, relativamente agli anni più recenti, sulla diffusione della cosiddetta «cultura dell'io» o sul trionfo dell'individualismo emancipatorio. Il quale ha condotto non certo alla scoperta dell'azione pubblica e della politica, ma a forme di individualismo egoico e a una chiusura su se stesse di comunità sempre più ristrette di affiliazione e di identificazione¹⁶.

Anche chi (come il sottoscritto) condivida la oggi irrisa concezione «assiale» della politica non può non riconoscere lucidità e chiarezza ad alcuni degli interventi provenienti dalla cosiddetta nuova destra e, in particolare, a quello scritto da Marco Tarchi per il primo numero della rivista «Elementi»¹⁷. Si annuncia, per Tarchi, «un tempo di diversi rapporti, di diverse attenzioni, forse addirittura di nuove collocazioni ed originali (o rinnovate) identità». Il merito di questo significativo rimescolamento delle carte, che non solo apre spazi per il «dialogo» e il «confronto», ma pone «seri problemi di operatività», è soprattutto da attribuirsi «all'*intelligencija* della sinistra più radicale e spregiudicata» che ha via via riscoperto e riletto Céline, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger. Proprio a sinistra, infatti «si manifestano oggi, con maggior forza, gli effetti della distruzione delle certezze dogmatiche legate ad un radicato patrimonio ideale». Le categorie politiche tradizionali segnano soltanto «labili confini» e si verificano, di continuo, «innesti» fecondi. Ove si cerchino le radici di questo fenomeno bisogna risalire alla fine degli anni '60: «a smuovere le acque nel profondo» è stata senza dubbio «la stagione dello spontaneismo, dell'illusione "creativa", della mobilitazione di massa delle generazioni più giovani

nel segno della contestazione». Ma le radici, nell'ottica di Tarchi, sono più lontane. Vanno fatte risalire a quelle «fasi critiche» nelle quali prevale sempre «una tendenza sintetica», come è accaduto in tutti quegli esperimenti cruciali del secolo che son nati dalla «trasgressione delle tradizionali categorie politiche»: fascismo, cattolicesimo sociale, nazionalsocialismi, dittature di sviluppo, democrazie autoritarie. A questo stesso terreno vanno anche fatti risalire «gli itinerari personali di alcuni dei *leaders* carismatici e degli intellettuali di punta fra le due guerre» (fra i nomi elencati da Tarchi non figura Hitler, ma sono presenti Mussolini, Drieu La Rochelle, Bertrand de Jouvenel).

Nel «marxismo schmittiano» Tarchi individua il prodotto più alto e significativo della nuova stagione degli «innesti» e dell'era postmoderna. Esso sfugge alla teodicea presente nella filosofia marxiana della storia ed è la premessa per il costituirsi di un atteggiamento politico nuovo. Crisi delle categorie tradizionali; riconoscimento della coppia concettuale amico/nemico; autonomia del politico dai legami dell'universo materiale: a questi tre elementi, presenti nell'«innesto», ne va aggiunto un quarto, che è decisivo: «la critica del principio democratico e delle sue applicazioni multiformi». Ma anche per questo ci si può rivolgere a sinistra, perché proprio su questo terreno e relativamente a questo problema si è sviluppato «un ulteriore motivo di interesse della sinistra per il pensiero aristocratico e antiprogressista: la radicalità e la fondatezza della sua critica della democrazia». Oggi «sono ormai in pochi a scandalizzarsi» quando Cacciari vede in Schmitt, Benn, Céline, Jünger, Pound, Brasillach dei «vivisezionatori clinici [questa espressione è dello stesso Cacciari] del carattere intrinsecamente malato» del sistema democratico. Se la sinistra «non arretra di fronte alla critica del sistema democratico, ammette l'autonomia del politico e riconosce nelle forme catastrofiche del conflitto l'alternativa al fallimentare schema ottimistico marxiano», se la destra (ma qui le trasformazioni richieste sono assai meno impegnative) allinea «alle grandi costanti del suo patrimonio ideale, la scoperta delle forme politiche oltre lo stato, il recupero del significato della pluralità co-

munitaria, l'accettazione dell'altro da sé», dove passa – si chiede conclusivamente Tarchi – la linea di demarcazione fra destra e sinistra?

Alla realizzazione dell'incontro o del «connubio», e anche a quella «primavera del pensiero» (auspicata dalla rivista «Elementi») che può far rifiorire insieme destra e sinistra si oppongono oggi, a parere di Tarchi, solo due categorie di persone: la prima è costituita dai tradizionalisti o dagli ortodossi; la seconda dai teorici del riformismo o da tutti coloro che variamente si richiamano alla tradizione liberaldemocratica (che coincide, nella terminologia e nella prospettiva di Tarchi, con «la visione utilitaristica e mercantilistica del mondo»). Si tratta per fortuna, e in entrambi i casi, di zone di pensiero e di opinione pubblica abbastanza densamente popolate.

Coazioni a ripetere

Solo all'interno di prospettive di questo genere può risultare in qualche modo comprensibile il tentativo, compiuto (nel dicembre 1988) da esponenti del Movimento Sociale di richiamarsi alla «eredità» di Pier Paolo Pasolini¹⁸. Dato che avevo scritto su Pasolini (prima della sua morte) le pagine qui sopra riprodotte¹⁹, non mi meravigliai molto quando «Il Secolo d'Italia» pubblicò in prima pagina, in occasione della morte di quel grande poeta e saggista, un commosso necrologio. Subito dopo il convegno pasoliniano di Yale, Enrico Filippini, che è stato uno dei più accesi «superatori» della distinzione destra-sinistra in Italia, pubblicò su «la Repubblica» un articolo che aveva un titolo significativo: *Non si insulta Pasolini se si dice che è di destra*. La disperazione di Pasolini, questa la tesi fortemente limitativa sostenuta nell'articolo, era ancora «umanistica», legata al decadentismo nella sua accezione pascoliana, ma non legata alla Decadenza (non nutrita, in altre parole, dalle filosofie di Nietzsche e dall'antiumanesimo di Heidegger e dei suoi seguaci francesi): per questo quella disperazione divenne col trascorrere del tempo «muta letterariamente e ciarliera

ideologicamente», si rivelò «assolutamente non attrezzata» a cogliere davvero il senso profondo della crisi²⁰.

Nell'ottobre del 1985 si svolse a Roma un dibattito intorno alla attualità del «messaggio» pasoliniano organizzato dalla Fgci nazionale. Per quei giovani comunisti Pasolini era «attuale» ed Asor Rosa (che rivendicava come indissolubilmente connessa alla grande avanzata della società italiana anche «una potente affermazione della civiltà dei consumi») ebbe l'impressione di assistere *in vitro* proprio «ad uno di quei processi di omologazione culturale che, per altri versi, vengono criticati e condannati da quelli stessi i quali li realizzano»²¹.

Molti di questi testi sono probabilmente sfuggiti ad Enzo Siciliano che del «rimescolamento» di cui si parla in queste pagine sembra non essersi mai accorto. A proposito del tentativo recente della Destra di richiamarsi a Pasolini, Siciliano parla di «sfrontatezza e povertà culturale [...] che consente ogni avventura», di «una menzogna profonda e interessata». Egli crede sia sufficiente fare appello al fatto che Pasolini sarebbe stato antiborghese senza essere decadente e ad un suo discutibile «storicismo» che «non si mutava mai in cinismo, in passiva accettazione di qualsiasi mutamento la storia disegni»²². Facendo uso di concetti di questo genere è davvero molto difficile tracciare accettabili linee di demarcazione. Della complessità del problema, della ambiguità della visione del mondo pasoliniana, della insufficienza di una «lettura politica» oggi molti si sono accorti: «Davvero era “da sinistra” la sua feroce e appassionata critica del processo di modernizzazione? Cosa c'era di “progressista” nella sua malinconica apologia dei valori perduti: la patria, la famiglia, l'ordine, il risparmio, la chiesa? Persino nel *Salò-Sade*, considerato una sorta di suo testamento politico, il fascismo è poco più di un pretesto per raccontare la morte del sesso»²³.

«Ho pronunciato – avrebbe detto una volta Pasolini – affermazioni reazionarie, ma che io sapevo di fare da un'estrema sinistra non ancora definita e non certo facilmente definibile»²⁴. Affermazioni di questo tipo, fatte nella stessa soggettiva convinzione, non sono certo una prero-

gativa pasoliniana. Di esse è in realtà assai ricca l'intera cultura europea. La furiosa volontà di fare qualcosa di nuovo, la sete di rinnovamento, il disprezzo per tutto ciò che esiste e per i modi del suo esistere ha caratterizzato, nel Novecento, più di una generazione. Monotonie, ripetizioni, riesumazioni, consapevoli o inconsapevoli ripescamenti di vario tipo caratterizzano infatti, assai più spesso di quanto comunemente non si creda, ciò che accade nel variopinto mondo delle idee. Non solo perché molte delle tesi caratteristiche del pensiero reazionario sono andate di continuo riemergendo nelle ideologie della sinistra e perché non sono mancate manifestazioni clamorose di «rivoluzioni» compiute dalla destra, ma anche perché la tesi del superamento della «vecchia» destra e della «vecchia» sinistra, in nome del radicalmente nuovo e delle «nuove dislocazioni», è in realtà una tesi decrepita. Solo l'ignoranza storica e quella sorta di invincibile tendenza alla ruminazione che caratterizza il pensiero di molti intellettuali può farla scambiare per una sorta di eccitante novità. Come mostrano con chiarezza il libro di Zeev Sternhell e i saggi di Michela Nacci, quest'ultima tesi non solo è stata propagandata, sostenuta e diffusa nel corso degli anni '30, ma è anche una tesi tipicamente fascista che il fascismo francese (e italiano) considerarono, fino da quegli anni, il maggiore apporto che il fascismo stava portando alla politica contemporanea.

Una stessa immagine della modernità e della Francia, uno stesso rifiuto della democrazia liberale e della società borghese, una stessa diagnosi dei mali dell'Europa, l'identica sensazione di trovarsi alla fine della civiltà e sull'orlo di un abisso caratterizzano, alla fine degli anni '30, il pensiero e gli scritti di Emmanuel Mounier, Thierry Maulnier, Denis de Rougemont, Pierre Brasillach, Drieu La Rochelle. Per molti di questi intellettuali – che avranno destini molto diversi e si schiereranno più tardi in posizioni radicalmente contrastanti – il rifiuto delle vecchie partizioni o, come si preferisce dire oggi, della «concezione assiale» della politica, è decisivo e fondamentale. La stessa diffidenza e la stessa riprovazione colpiscono, nell'opinione di molti, sia la destra sia la sinistra, «due vecchie formazioni eguali e impotenti».

Le antiche maschere «vanno strappate». I conservatori politici sono ormai «sia a destra sia a sinistra, sia all'estrema destra sia all'estrema sinistra». La vera, nuova partizione è quella che intercorre fra i vecchi «fossili» e i nuovi «rivoluzionari». «Non crediamo – gridava Thierry Maulnier nel luglio del 1936 – né al capitalismo né al socialismo, [...] né all'egoismo né all'umanitarismo, né alla destra né alla sinistra [...] Non diciamo che le parole destra e sinistra non hanno più senso. Diciamo che ne hanno ancora uno e che bisogna toglierglielo, poiché esprimono la routine e l'utopia, la morte per paralisi e la morte per decomposizione»²⁵.

Anche la tesi – sostenuta «da destra» – del fascismo e del bolscevismo come fratelli nemici ha una lunga storia, che è stata più volte ripercorsa. Il fenomeno rivoluzionario italiano – scriveva Curzio Malaparte nel 1921 – «è, o dovrà essere antimoderno, cioè antieuropeo [...] E credo che il fenomeno rivoluzionario russo, il quale procede parallelamente a quello italiano nella sua lotta contro lo spirito moderno [...] è il complemento storico del fenomeno rivoluzionario italiano. Entrambi si aiutano a vicenda nella comune opera di disgregazione della modernità, né l'uno è concepibile, attuabile e giusto senza l'altro».

Fascismo e bolscevismo – ribadiva tre anni più tardi Georges Valois (che è il fondatore del primo movimento fascista non italiano) «sono una stessa reazione contro lo spirito borghese e plutocratico. Al finanziere, al petroliere, all'allevatore di maiali che credono di essere i padroni del mondo e vogliono organizzarlo secondo la legge del denaro, secondo i bisogni dell'automobile, secondo la filosofia dei maiali, e piegare i popoli alla politica del dividendo, il bolscevico e il fascista rispondono levando la spada. L'uno e l'altro proclamano la legge del combattente»²⁶.

Sul «gioco schizofrenico»

Uno studioso della sinistra – certo non sospetto di eccessi di ortodossia e di scarsa attenzione verso la crisi come Ferruccio Masini – trovò, in occasione del dibattito che si

è svolto in Italia nel corso degli anni '80, parole singolarmente efficaci. Parlò di abitudine a «giocare una finzione di identità», a identità che sono «divenute molte, perfettamente autonome e differenziate». Disse che si trattava di un «gioco schizofrenico» che «poteva portare molto lontano». Parlò anche del rischio che la schizofrenia politica venisse teorizzata, su queste basi, «come patrimonio di una intellettualità scaltra, lungimirante, spregiudicatamente inquieta e insaziabile» che fa perdere il senso di identità irrinunciabili e di scelte di fondo²⁷.

Solo sul piano delle immagini dell'uomo, delle «metafisiche influenti», del riferimento ai valori, solo sul piano dei «grandi racconti» dei quali (a Parigi) è stata pochi anni fa decretata la morte, quella schizofrenia può essere in qualche modo evitata o respinta. Come fece Norberto Bobbio richiamando la corrispondenza fra la dicotomia destra/sinistra e la dicotomia dottrine inegualitarie/dottrine egualitarie, facendo riferimento a Nietzsche come «alla grande sorgente alla quale tutti i movimenti della destra reazionaria si sono abbeverati»²⁸, insistendo infine sulla dicotomia fra richiamo alla tradizione (come passato più o meno remoto, mitico o storico, da recuperare) e sguardo volto (anche se non necessariamente troppo carico di illusioni) verso il futuro.

Alcuni temi, al di là dei numerosi «innesti» (sempre ulteriormente possibili) e al di là delle «primavere del pensiero» (che possono essere sempre più radiose di quelle attuali) sembrano ancora capaci di consentire distinzioni. Oltre che su quelli già sottolineati da Bobbio, Marco Revelli, Franco Ferraresi, Dino Cofrancesco (e numerosi altri autori), converrà forse approfondire i rapporti che intercorrono, nel patrimonio culturale della destra, fra una serie di idee saldamente interconnesse: «tradizione», «mondo magico-mitico», «elitismo», «gerarchia». A un'analisi ravvicinata di queste idee, oltre che al tema della «religione della morte», si era rivolta, con passione e intelligenza, l'opera di Furio Jesi²⁹. E converrà anche, come è stato fatto di recente per la Francia degli anni '20, esplorare analiticamente i vari, precedenti «innesti» e «connubi»³⁰.

Chi cerca conforto e salvezza nella tradizione, come

ha scritto Bobbio, parte da un'analisi spietatamente critica del presente interpretato come un'età di decadenza. Sulla base di questa «spietatezza critica», bisogna aggiungere, c'è sempre stata la possibilità di un incontro fra gli assertori della storia come perdita e come corruzione, come allontanamento da una mitica età dell'oro e quanti invece preferivano guardare al futuro, alle «ragioni per non disperare», alla progettualità. Primitivismo, millenarismo, progettualità si sono intrecciati assai spesso. Alle origini della modernità la figura del mago sembrò più volte contendersi con quella dello scienziato baconiano, né sarebbe difficile rintracciare testi appartenenti alla cultura magica del Cinquecento altrettanto «critici» verso il presente e le sue istituzioni di quelli di Bacon o di Descartes. Alle origini della progettualità che è legata al moderno stanno due motivi che si pongono entrambi come alternativi alla «cultura ermetica» e che operano congiuntamente: 1) l'abbandono del mito di una *prisca theologia* e di un'originaria sapienza perduta nelle tenebre del passato; 2) il rifiuto del carattere segreto e iniziatico del sapere. La distinzione, che ha origini gnostiche e averroistiche, fra due tipi di umanità – la folla dei semplici e degli ignoranti che hanno bisogno di «favole» e i pochi eletti che sono in grado di cogliere la verità e che sono iniziati ai «sacri misteri» – venne concordemente rifiutata dai padri fondatori della modernità. Nella prospettiva di Bacon, Descartes, Galilei, Hobbes, la *diffusione* della verità non coincide affatto (come teorizzava la tradizione magica e come ha unanimemente teorizzato anche nel Novecento la cultura della destra) con la sua *distruzione*. Si possono dare, anzi è auspicabile che si diano, «le perle ai porci» e non è illecito che le nozioni della scienza vengano date (come si esprimeva Zolla) «in pasto alle masse». La scienza, il sapere, la sua diffusione e utilizzazione hanno a che fare con l'eguaglianza, il rifiuto del sapere iniziatico, la negazione delle gerarchie e del concetto stesso di «iniziazione»³¹.

Il «grande racconto» della crisi

Il mio saggio sugli innesti di tematiche della destra nel pensiero della sinistra che si erano verificati nel corso degli anni '60 si apriva con una lunga citazione di Italo Calvino. A proposito dello «scacco del razionalismo» essa faceva riferimento alla «vecchia solfa» e alla «solita musica», alla continua ripetizione dello stesso discorso che fa «vedere grigi tutti i gatti»³².

Sulla genericità, la ripetitività, la totale assenza di analiticità, il carattere sempre e solo «metafisico» dei discorsi sulla crisi non credo sia opportuno cessare di insistere. I temi, i modi di affrontarli, le forme letterarie in cui vengono trattati restano identici con lo scorrere del tempo. Si passa sempre, e in ogni caso, dal piano della *storia* a quello della *metastoria*, da quello della *politica* a quello della *metapolitica*³³. Questo tipo di slittamenti riguardano, insieme e congiuntamente, la destra e la sinistra, ed è in questi passaggi che si realizza davvero il connubio e l'incontro. Le metafore colpiscono il lettore sprovveduto, ma sono quelle di sempre: la nave che affonda, il tramonto, l'allontanamento dalle origini, il male di cui consiste la civiltà dell'Occidente. La storia è compatta, unitaria, priva di incrinature, sempre identica a sé, paurosamente omogenea. Le diversità sono solo apparenti, le contraddizioni solo fantasmi. Il discorso non riguarda le civiltà o una civiltà, ma la struttura o l'«essenza» della civiltà. Questa essenza, nascosta ai più, viene ora disvelata, di modo che tutti possano farsi consapevoli di un male radicale, di una alienazione profonda, di un originario peccato. Il nichilismo abbraccia Oriente e Occidente, America e Russia, capitalismo, socialismo e riformismo. Il mondo è tutto e solo unidimensionale: «da due millenni l'alienazione metafisica depone sulla terra i suoi prodotti, che sono pertanto le opere dell'alienazione». Lo ha scritto Emanuele Severino, ma potrebbe davvero averlo scritto *uno qualunque* fra i teorici dell'antimodernismo.

Se è vero che la «fine del moderno» è segnata dalla fine dei «grandi racconti», dalla loro inconsistenza e impossibilità, non è ora di rendersi conto che il più *grande* e il più

meta fra tutti i grandi racconti e i meta-racconti possibili ci è stato offerto fra il 1920 e il 1980 (con una ripetitività che non saprei meglio definire che come insaziabile) da quegli autentici *omogeneizzatori della storia* che sono stati e sono i teorici dell'antimodernismo e della crisi? La millenaria storia che essi ci narrano non è certo meno omogenea e premeditata di quanto non fosse la storia tracciata dagli hegeliani e dai positivisti sulla base di un'«immagine eroica» della modernità. Non c'è davvero nessuno spazio fra la consapevolezza del carattere illusorio dei «progetti eroici» e la tesi secondo la quale è auspicabile e necessario l'abbandono di ogni e qualunque progetto? Di fronte alle «visioni da cospirazione» della storia si deve davvero rinunciare all'analisi? Ed accettare il grande racconto elaborato da coloro che si defilano dal presente teorizzando la loro appartenenza alla *élite* di coloro che si autodefiniscono già «postumi» rispetto all'epoca nella quale vivono?³⁴ È davvero necessario – conviene ripeterlo – che la perdita delle illusioni coincida con il desiderio della regressione?

Ma è opportuno tornare ai termini presenti nel titolo. Ho letto con molta cura due volumi sulla cultura della destra che sono stati scritti nel 1983 e nel 1984 da autori che si autocollocano e che vengono giustamente collocati a sinistra³⁵. Vi ho trovato accuratamente descritte e seriamente analizzate molte tesi. Vi ho anche trovato, variamente espressa, una seria preoccupazione per la diffusione sempre più ampia di prospettive, di idee, di atteggiamenti, di assunzioni di valori che erano un tempo considerati di decisa pertinenza della cultura della destra. Non ho trovato nessuna risposta a una domanda: quanto e quale è stato il contributo *che è venuto dalla cultura della sinistra* a quella diffusione? Si è detto che uno dei «caratteri nazionali» della filosofia italiana consiste nella sua capacità di far coesistere cose che risultano, fuori d'Italia, del tutto incompatibili; che essa si limita a «tradurre» idee elaborate altrove; che è «prensile» più che «originale» e che la sua unica, vera originalità consiste solo o principalmente nella singolarità (a volte nella stranezza) delle combinazioni e degli innesti che da noi vengono continuamente (talora disinvoltamente)

effettuati e che hanno in genere vita abbastanza breve³⁶. Se tutto questo (come credo) è vero, allora anche le combinazioni Nietzsche-Marx e Heidegger-Marx, anche gli innesti di Schmitt e di Gehlen su discussioni di filosofia politica condotte da autori che si richiamano alle tradizioni della sinistra rispondono a una sorta di esigenza profonda della nostra cultura.

La mancata risposta alla mia domanda continua tuttavia ad apparirmi significativa. Perché proprio qui la cosiddetta «concezione assiale» della politica³⁷ ha mostrato e mostra la sua maggiore debolezza. Se la mancata risposta non dipende da ragioni contingenti o da cattiva coscienza, ma se fosse ritenuta *di principio* impossibile, allora quella «concezione assiale» avrebbe davvero fatto il suo tempo.

Non sapete chi sono io: postilla 1989

Quando feci uso a proposito di Severino, nell'originaria stesura del presente saggio, di termini come «approssimazione» e «disinvoltura» non avrei immaginato che egli, in tempi molto brevi, mi avrebbe dato piena conferma di queste sue non apprezzabili caratteristiche. In un articolo pubblicato sul «Corriere della Sera» del 24 ottobre 1988 e intitolato *I nuovi «ultras» della modernità*, egli si guarda bene dal ritornare sulle sue ridicole affermazioni relative alla costruzione di una classe di oggetti. Abbandona l'epistemologia e, come si diceva un tempo, preferisce «buttarla in politica». Diffonde su un autorevole quotidiano la falsa notizia che io sia iscritto al Partito Comunista Italiano (cosa che non è vera e non è mai stata vera) e mi presenta come un solerte funzionario di quel partito. Di fronte ad una mia smentita, non si preoccupa affatto né di rettificare, né di scusarsi, come si è soliti fare anche nei quotidiani della più arretrata provincia. Passa dal suo stile ispirato-profetico al suo stile goliardico e tiepidamente svillaneggia.

Nello stesso autorevole quotidiano, poco più di un mese prima, mi aveva aspramente rimproverato per il fatto che avevo affermato di non riuscire «a prendere troppo sul

serio un filosofo che racconta a tutti di aver penetrato il segreto metafisico dell'Occidente»³⁸. Severino, che penso davvero abbia «disimparato a leggere», non perde l'occasione per mostrare ancora una volta quanto abbiano torto coloro che lo considerano «un formidabile ragionatore» (su «Rinascita» del 27 aprile 1979 mi toccò anche di leggere che oltre che dal sunnominato rigore il suo pensiero è caratterizzato da un «pathos glaciale»³⁹). Severino, di fronte a quel mio testo, legge *un filosofo* come sinonimo di *ogni filosofo*. E, non formidabilmente, mi rimprovera di incoerenza per aver io sostenuto che la «chiave universale» costruita da Leibniz pretendeva di porsi come penetrazione del segreto metafisico della realtà. Siccome Leibniz e molti altri grandi filosofi hanno avuto questa pretesa, se ne ricaverrebbe la conseguenza che anche Emanuele Severino (che fortemente la condivide) dovrebbe essere trattato con la stessa ampiezza, riguardo, considerazione e attenzione che viene dedicata a Platone, Spinoza, Leibniz e Heidegger. La presente postilla è rivolta a spiegare perché ciò, almeno nel mio caso, non è avvenuto.

Nel documento (datato 12 febbraio 1970) nel quale si dichiara l'incompatibilità fra il contenuto degli scritti di Severino e la fede cristiana, gli estensori affermavano fra l'altro che Severino «sembra escludere il sospetto che il suo discorso filosofico non si identifichi con la ragione *tout court*»⁴⁰. Di fronte ad un'affermazione del genere, come reagì il nostro filosofo? Non rifiutando, ma riaffermando quella identificazione. La Chiesa, scrisse, ha tratto vantaggio da quella «cultura laica che intende ogni pensiero come un prodotto culturale storicamente condizionato». Se l'io è inteso come singolo e come determinazione finita, l'affermazione «Io penso la verità dell'essere», «è espressione della impossibilità che la verità dell'essere sia il contenuto del "mio" pensiero». Proprio questa impossibilità veniva energeticamente rifiutata da Severino: «All'opposto, è la verità dell'essere che pensa "me", in quanto essa è il pensiero originario in cui sono contenute le determinazioni dell'essere che appare (gli enti nella loro inseparabilità dall'essere)»⁴¹.

Quando i redattori dell'«Espresso» intitolarono un ser-

vizio su Severino «Voi non sapete chi sono io»⁴² coglievano dunque un punto essenziale della sua filosofia anche se probabilmente non avevano presenti tutte le implicazioni contenute in quell'«io» che rifiutava di porsi come storicamente condizionato e che veniva invece «pensato» dalla verità dell'essere. Non io penso, ma la verità dell'essere sta pensando me. Per questa precisa ragione e a causa di questa affermazione, i giudizi che vengono formulati sulla filosofia di Severino finiscono quasi sempre per assumere, anche indipendentemente dalla volontà dei loro estensori, un atteggiamento fortemente *ridicolizzante*. «Invidio la sua stupenda sicumera – ha scritto una volta Lucio Colletti – che mi fa pensare a certi brillanti ingegni di provincia che stampano opuscoli a proprie spese per dimostrare che la teoria della relatività di Einstein poggia su un grossolano errore, che solo loro hanno scoperto»⁴³.

Colletti è senza dubbio da collocare fra gli «avversari» di Severino. La stessa cosa non si può certo affermare per Enrico Berti. Ma gli effetti ridicolizzanti sono in qualche modo inevitabili. Nel suo studio su Severino, che è, oltre che molto riguardoso, assai attento ed acuto, Berti afferma per esempio che «l'unica filosofia non nichilistica, secondo Severino, è ovviamente la sua» e che di conseguenza «l'unica salvezza dell'Europa, cioè dell'Occidente, è per Severino l'oltrepassamento del nichilismo quale si attua appunto nella sua filosofia»⁴⁴.

Carlo Galli ritiene che *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, oltre ad avere un «grande valore teorico intrinseco», sia anche «di stimolo per una riflessione teorico-politica». Ma anche Galli, che è un conoscitore dei testi di Heidegger e uno studioso acuto di Schmitt, raggiunge quegli stessi inevitabili effetti quando scrive che Severino «ha la pretesa non solo di svelare il carattere globalmente ideologico e alienato del pensiero occidentale, ma anche di superare tale alienazione, di trascenderne l'intrascendibilità, e non da un punto di vista storico e determinato (quale può essere fornito dalla nozione di "epoca" che implica in quanto tale la consapevolezza della genesi particolare dell'universale), ma a partire dalla struttura necessaria dell'es-

sere». Il gioco delle interpretazioni «viene così interpretato, in modo incontrovertibile, da un colpo d'occhio che permette di contemplare dal di fuori il pensiero occidentale»⁴⁵.

La presentazione di un chiarissimo collega come salvatore (o come candidato salvatore) dell'Europa e dell'Occidente, la descrizione del medesimo come dotato di un occhio particolare e collocato nell'invidiabile posizione di «osservatore esterno» all'universo finisce inevitabilmente per generare effetti umoristici. Questi ultimi vengono poi notevolmente rafforzati da tutti i numerosi passi delle opere nei quali l'autore «autopresenta» la sua filosofia. Questo degli effetti umoristici è tuttavia un punto delicato. Qui bisogna stare davvero attenti. Perché ogni sorriso è, agli occhi di Severino, l'inconfutabile prova provata che si è abissalmente lontani da quell'occhio, dalla filosofia, dalla verità, dalla struttura necessaria dell'essere. Chi ride si condanna da solo e non ha alcuna possibilità di appello. Se gli va bene, viene immediatamente identificato con la nota servetta tracia.

L'effetto ridicolizzante di cui parlavo dipende certo dal fatto che Severino si prende maledettamente sul serio, è privo di ogni consapevolezza dei suoi limiti, trae notevole conforto dal paragonarsi ora ad Aristotele e a Leibniz, ora a Nietzsche e a Heidegger, ma ha radici molto più profonde. Severino ritiene di essere pensato dalla verità dell'essere. Sorretto da questa incrollabile convinzione affida a sprovveduti giovinetti il compito di preparare tesi di laurea sul pensiero filosofico di Emanuele Severino rispetto alle quali egli indossa contemporaneamente la triplice e davvero inusitata veste di consigliere-suggeritore, critico-relatore e oggetto di studio. Afferma anche, a nostra consolazione, che «la Verità è la dimensione in cui ogni uomo si trova da sempre e per sempre: "ogni" uomo, cretino o intelligente, normale o pazzo, bimbo o adulto, Aristotele o critico balordo»⁴⁶. Pur essendo (in nome della sua radicata tendenza alla indistinzione totale) così profondamente generoso, Severino non può tuttavia non concepire la sua propria filosofia come un *evento epocale, unico e decisivo nel contesto della storia universale*.

Per questo ogni libro di Severino implica dichiarazioni di totale originalità, di radicale anticonformismo e contiene mirabolanti promesse: si tratta sempre, com'è scritto fin sulla copertina, di «un filosofo di genio» che fornisce interpretazioni «radicalmente originali». Il libro del 1979 sulle radici della violenza «è del tutto estraneo alle mode culturali e alle persuasioni di fondo della nostra cultura», «accenna a qualcosa che non appartiene al quotidiano né a ciò che è stato pensato e vissuto dalla civiltà dell'Occidente». Il senso dell'alienazione della nostra civiltà è infatti, finora «del tutto inesplorato». Nel 1988 si rincarà la dose: ora si può pensare «lungo una direzione che non è mai stata percorsa e che sta completamente al di fuori delle tendenze che oggi dominano il mondo». Di che si tratta? «di mettere in questione ciò che non è stato mai messo in questione», di «rendere trasparente la fede dominante che ha avvolto e guidato l'intero corso della civiltà europea». Fino a che non si fa questo, com'è ovviamente finora avvenuto, «il mondo procede alla cieca». Accanto a questa speranza di luce, spunta finalmente un condizionale (che è però tutto di maniera): se si riuscisse a guardare in faccia quella fede fondamentale «per la prima volta si aprirebbe la possibilità di cogliere il senso autentico dell'essenza dell'Europa»⁴⁷.

In riferimento a questa sua pretesa, nel corso di una recente polemica feci ricorso, adattandola alle esigenze del caso, ad una nota battuta di Woody Allen: «Professore, come vanno le cose in filosofia? Malissimo! Aristotele è morto, Hegel pure e io mi sento poco bene»⁴⁸. Fra i pochi vantaggi che derivano dalle polemiche c'è quello che esse conducono a leggere testi che ci sarebbero altrimenti rimasti sconosciuti e che suonano, a volte, come autorevole conferma di quanto si era cercato di dire. Ho letto solo nel corso del 1988 le pagine su Severino scritte da Gustavo Bontadini nel lontano 1964 e vi ho trovato, oltre a molta solida filosofia, un efficace ritratto dell'atteggiamento – che non mi riesce altrimenti di definire se non come *paranoiacale* – che è alla base della più che ventennale produzione severiniana: «Tu dici che il senso dell'essere, lampeggiato in Parmenide, fu poi smarrito (già con lo stesso Eleate!)

e non fu poi più ritrovato se non con te, Emanuele Severino. [...] Confesso che quando lessi la prima volta le tue pagine, non volli credere ai miei occhi, tanto che me li sfregai energicamente a più riprese [...] Le conquiste operate dal pensiero occidentale furono, nel loro storico apparire verità meramente *per accidens*, che dovevano aspettare l'intervento della Tua fondazione per essere assunte a verità *simpliciter* [...] Mi venne fatto di pensare che se Nostro Signore Gesù Cristo è, secondo la nostra fede, il Verbo fatto carne. Tu, a ben guardare, risulti inevitabilmente essere (ben oltre quello che certi Arabi pensavano di Aristotele) la Carne fatta Verbo, quella Carne, cioè, che, finalmente, è assunta al possesso del Vero. Tu pure dotato di un Precursore, posto a due millenni e mezzo di distanza, quasi ad abbracciare, nei due grandi momenti epifanici, il lungo errore di questa povera umanità. Col vantaggio, rispetto a nostro Signore, che quella fede, onde noi Lo riconosciamo, aspetta anch'essa, come tutte le *opinioni*, di ricevere luce, se mai di riceverla sarà capace, dall'unica e suprema verità della (Tua) Filosofia»⁴⁹.

Di fronte a questi rilievi, Severino non si *scompon*e troppo. Obiezioni di questo tipo nascono dalla «coscienza comune» e derivano dalla accettazione del «presupposto naturalistico» secondo il quale esiste una «pluralità di coscienze». La storia del pensiero non è «una successione di cervelli», ma (come insegnava Giovanni Gentile, che però non viene nominato) «è una formazione interna al pensiero attuale»⁵⁰. E poi c'è sempre pronta una risposta. Non esistono forse filosofie che si sono poste come coincidenti con la verità? che hanno teorizzato la loro coincidenza con la verità? Perché deve essere negato a me quello che viene invece concesso a Spinoza o a Hegel o a Heidegger? Perché loro vengono presi sul serio e qualcuno invece afferma che non debbo essere preso sul serio io?

Chi mai sono questi individui? Per liberarsi da costoro Severino porta ad estreme raffinatezze una tecnica che aveva raggiunto la sua massima perfezione all'interno della tradizione dell'idealismo di casa nostra. Ci sono persone che parlano di filosofia e *non dovrebbero* e che vengono

quindi espunte, per inappellabile decreto, dalla comunità dei filosofi. Essendo quest'ultima costituita dai pochi individui che sono capaci di «pensare» (nel senso heideggeriano del termine), quasi tutti gli avversari di Emanuele Severino hanno una caratteristica comune: non hanno capito che *cosa è* e che cosa *deve essere* la filosofia: non accettano cioè il «grande affresco» di Heidegger-Severino e la identificazione di tutta la storia del mondo con il nichilismo. Per quanto mi concerne, oltre a non appartenere alla eletta comunità dei «pensatori», in quanto ovviamente privo del necessario «apparato teorico», sono, agli occhi di Severino: 1) uno di quegli storici che «non capiscono come, essendo modesti, si possono dire cose molto meno serie di quelle degli immodesti»; 2) sono affetto da «balbuzie concettuale»; 3) sono uno di quegli intellettuali che «rendono un cattivo servizio al proprio partito»⁵¹. Considero vera l'affermazione numero uno perché solo coloro che continuamente vantano i propri meriti presumono di dire sempre e in ogni caso cose «serie». Abbandono l'affermazione numero 2 al giudizio dei lettori. Essendo orfano di partiti dagli anni '40 (all'epoca del Partito d'Azione) qualifico la proposizione numero 3 una spudorata menzogna.

La filosofia di Emanuele Severino è davvero inattaccabile e inconfutabile. Ogni tentativo di limitarla non fa che rafforzarla, ogni confutazione, si configura, al suo interno, come una ulteriore prova della sua verità e della irrimediabile pochezza dei suoi avversari. È una specie di macchina tritatutto dove entrano le cose più varie ed escono sempre le stesse cose. Chi è il biologo Jacques Monod? Uno che «non si rende conto di esprimere ciò che abbiamo chiamato il tratto fondamentale dell'ontologia greca». E che cosa è, «inconsapevolmente», la psicologia di Burrhus F. Skinner? «una delle espressioni più coerenti di quel significato essenziale della novità dell'evento che è stato aperto una volta per tutte dall'ontologia greca»⁵². Il tritatutto di Severino non teme confronti e digerisce anche i cibi più indigesti. Tuttavia dobbiamo chiederci: perché siamo disposti a concedere a Freud di paragonare se stesso a Copernico e a Darwin e non saremmo invece disposti a concedere un paragone di

quel genere ad un qualunque psicologo? Chi può stabilire i limiti della «modestia»? Ci sono limiti di modestia che si possano imporre a coloro che si autoqualificano «filosofi di genio» e si ritengono geni filosofici? Chi è mai riuscito o potrebbe mai riuscire a persuadere dei suoi limiti uno dei tanti confutatori di Einstein di cui è pieno il mondo? o uno dei tanti professori di filosofia che presumono (e rendono pubblica questa loro presunzione) di incarnare la verità o di essere parlati da essa? o uno dei tanti individui che tengono invece accuratamente nascosta anche ai loro vicini di casa (e sovente anche ai loro familiari) la loro non sradicabile convinzione di avere in mano il segreto ultimo dell'universo? come facciamo a stabilire che qualcuno (per esempio Heidegger) va preso sul serio e qualcun altro (per esempio Severino) invece no? In genere non ci angosciamo troppo per queste domande. Non ci dedichiamo ad esaminare *davvero* gli argomenti dei confutatori di Einstein, degli inventori del moto perpetuo, dei disvelatori dei misteri del cosmo e della storia e diamo risposte abbastanza sbrigative. Se questo è un peccato, facciamo bene a commetterlo.

Anch'io (in compagnia di molti altri, ma a differenza di quanto altri hanno fatto) ho peccato in questo senso nei confronti di Severino. Ho scritto per esempio che le idee centrali che sono alla base del lungo discorso che egli ha elaborato nel corso degli anni '60 sono tutte contenute nelle cinquanta pagine sulla sentenza di Nietzsche «Dio è morto» scritte da Martin Heidegger fra il 1936 e il 1940⁵³. Ma debbo dire, a mia discolpa, che ogni volta che ho cercato di non essere sbrigativo mi sono trovato di fronte allo stesso problema. In un libro di Severino ho trovato per esempio il brano che segue al quale sarebbe difficile negare efficacia retorica: «E tuttavia la salvezza dell'uomo passa necessariamente per la civiltà europea, ossia per il luogo in cui si esprime la malattia mortale dell'uomo. Le grandi civiltà orientali si sono sviluppate al di fuori del nichilismo europeo non già perché in esse domini la verità, ma perché esse sono rimaste al di qua del bivio da cui si diparte il "sentiero della Notte" percorso dalla civiltà europea e il "sentiero del Giorno" in cui la storia cresce alla luce della verità e che

ancora attende di essere percorsa dagli uomini... L'Oriente non è la salute, ma è lo stato che precede la malattia. L'Europa è sprofondata nell'alienazione più profonda proprio perché solo l'Europa, nella storia dell'uomo ha tentato di testimoniare la verità dell'essere. L'Europa è cieca perché solo essa ha tentato di guardare il sole»⁵⁴.

Questo testo è stato pubblicato nel 1978. Due anni prima era stata pubblicata l'intervista di Heidegger a «Der Spiegel» (che è stata tradotta in italiano solo nel 1987). In essa si può leggere quanto segue: «La mia convinzione è che solo a partire dallo stesso luogo del mondo nel quale è sorto il moderno mondo tecnico, possa prepararsi anche un rovesciamento e che esso non può aver luogo tramite l'assunzione del buddismo zen o di altre esperienze orientali del mondo. Per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e di una sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione»⁵⁵.

Mi domando: a parte gli abbellimenti retorici e l'impiego di alcune metafore, cosa c'è di filosoficamente o culturalmente rilevante nel passo di Severino che non sia anche contenuto in questo passo di Heidegger? Quel brano severiniano, dall'andamento così solenne e che sembra dire cose nuove, allarmanti, angosciose e consolanti insieme, che agli occhi di Massimo Boffa è certamente anch'esso pieno di «pathos glaciale», come può essere definito? Un pensiero originale? una forma di ampliamento retorico (in «stile italiano») di cose già pensate da Heidegger nell'unica e sola lingua in cui, a suo autorevole parere, si può davvero «pensare»? oppure si tratta di un pensiero pensato da una verità che si sta contemporaneamente pensando in più persone e non si è curata di avvertire l'io empirico numero 1 che lo stesso pensiero viene pensato anche per conto dell'io empirico numero 2?

E se mi accadesse di ritrovare (in forma quasi identica) lo stesso passo di Severino sull'Oriente e l'Occidente nel volume *Essenza del nichilismo* (che è stato scritto dallo stesso Severino nel 1972) cosa dovrei concluderne? Che Heidegger, quando rilasciava la sua intervista, si ispirava

a Severino? Oppure che la verità dell'essere si era pensata prima in Severino e poi in Heidegger che non era a conoscenza di quel pensiero e tuttavia riusciva a pensarlo? Oppure non sarebbe meglio mi mettessi a cercare un luogo di Heidegger precedente al 1972 nel quale sia stato espresso quello stesso pensiero? E se trovassi che nel 1938, in riferimento all'Europa e all'Occidente, Heidegger aveva scritto che «solo là dove il compimento del mondo moderno raggiunge l'estremo limite della grandezza che è propria di esso, si prepara la storia futura», e se ancora trovassi che nel 1955 Heidegger si era richiamato ai versi di Hölderlin (*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*) per ripetere che «proprio l'essenza della tecnica alberga in sé la crescita di ciò che salva» e per riparlarne del «luogo» in cui cresce la tecnica che in quello stesso luogo ha le sue radici, dovrei rovesciare i termini della mia domanda relativa alle cronologie, ai debiti intellettuali, alle dipendenze? Mi sarebbe di qualche aiuto sapere che questo tipo di domande a loro volta dipende dalla mia adesione al «presupposto naturalistico» della pluralità delle coscienze?⁵⁶

Come mi accadeva nel 1976, ancora oggi non so decidermi e continuo a riformulare la mia domanda: la filosofia di Severino è soltanto «uno sviluppo oppure è una caricatura» della filosofia di Heidegger? Questa *non* è una di quelle domande alle quali *non si può* fornire risposta e che, per questa precisa ragione, tanto piacciono a Massimo Boffa. Non assomiglia affatto alle domande decisive ed epocali del tipo «Siamo forse al vespro di una notte che precede un'alba diversa?» (che è di Heidegger) ovvero «Potrebbe il nostro tempo essere maturo per il ritorno [di una possibilità che attende da millenni di ritornare]?» (che è di Severino)⁵⁷. La mia, come molti degli interrogativi formulati dagli io empirici nella banalità del quotidiano, è invece solo ed esclusivamente una domanda retorica.

Note

¹ Ho svolto più ampie considerazioni nel saggio *Atteggiamenti dell'uomo verso la natura*, nel volume *Physis: abitare la terra* (a cura di M. Ceruti e E. Laszlo), Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 190-207.

² M. Berman, *Le strade della modernità*, in «il Mulino», XXXI, 1987, pp. 3-18 (cfr. pp. 4-6) e cfr. *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York, Simon and Schuster, 1982 (trad. it. *L'esperienza della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1985).

³ J. Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (ora in traduzione italiana, Bologna, Il Mulino, 1988). Il lavoro di Herf reca una buona bibliografia, ma sarà opportuno integrarla con quella contenuta nell'ottima antologia curata da M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi: 1914-1939*, Torino, Loescher, 1982. Della stessa autrice sono da vedere alcuni studi di grande rilievo: *La crisi della civiltà: fascismo e cultura europea*, in «Critica marxista», 1984, 1-2, pp. 205-227; *I rivoluzionari dell'Apocalisse: società e politica nella cultura della crisi francese fra le due guerre*, in «Intersezioni», IV, 1984, pp. 85-123; *Ordine e rivoluzione: le fonti della Nuova Destra*, in «Rivista di filosofia», LXXVI, 1985, pp. 269-306; *Un'immagine della modernità: l'America in Francia negli anni Trenta*, Firenze, European University Institute, 1986; *Quelli che vengono dopo gli ultimi*, in «I viaggi di Erodoto», I, 1987, 1, pp. 126-140.

⁴ Paolo Rossi, *Nuove analisi per il nostro tempo*, in «Rinascita», 24 maggio 1968, n. 21, p. 20, poi ripubblicato in *Storia e filosofia: saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969, 2ª ed. 1975, pp. 242-251.

⁵ Paolo Rossi, *Il «Processo a Galilei» nel XX secolo*, introduzione al volume *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, Morano, 1971, p. 14 (cfr. ora *La scienza e la filosofia dei moderni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989).

⁶ Paolo Rossi, *Gli scacchi alla ragione*, in «Rinascita», 4 aprile 1974, n. 14, pp. 19-20.

⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁸ S. Moravia, *Requisitoria di un inattuale*, in «Tuttolibri», 8 ottobre 1977; cfr. ora *Uomo e valori nell'età del disincanto*, nel volume *Il destino dell'uomo nella società post-industriale*, a cura di A. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 55-74: la citazione rinvia a p. 61.

⁹ Cfr. R. Luperini, *Appunti in margine alle note di Marx e di Engels sull'arte*, in «Problemi», 1970, 21, p. 920; Introduzione a Th.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, 1947, pp. 53-54; *Professore, la rimando a ottobre*, in «Tempo Illustrato», 3 ottobre 1976, n. 39, pp. 20-21.

¹⁰ E. Severino, *Le idee e le lettere (lettera al Direttore)*, in «Rinascita», 11 febbraio 1977.

¹¹ Cfr. qui a p. 106.

¹² Cfr. qui alle pp. 113-114. Su questo punto direi che c'è oggi un sostanziale accordo. Gianni Vattimo (in «L'Espresso», 9 novembre 1986) parla di Severino come di «un filosofo arcaicista che, pur essendo un conservatore viene recepito e seguito principalmente dalla sinistra»; Vittorio Mathieu (*ibidem*) fa cenno al suo «ruolo di profeta romantico». Per Roberto Cotroneo, Severino comincia a farsi conoscere «da una generazione post-'68, delusa dalla ideologia, che non aspetta altro che sentirsi dire che questo Occidente è un deserto, è "follia" e che sono "follia" la scienza, la tecnologia, il pensiero filosofico, e ogni manifestazione della nostra cultura da qualche migliaio di anni in qua [...] Una parte della cultura di sinistra lo immetterà in un calderone un po' confuso dei nuovi autori da leggere, assieme al Nietzsche rivisitato da Colli e Montinari e all'Heidegger degli ultimi scritti» (*ibidem*). Severino sente molto spesso il bisogno di invitare i filosofi a leggere con attenzione i suoi scritti. Ha anche affermato che il suo «è un discorso che quando afferma una proposizione impiega poi dieci pagine per mostrarne il fondamento, dopo aver chiarito che cosa significhi "fondamento", "argomentazione", "dimostrazione", "giustificazione"» (in «L'Espresso», 14 dicembre 1986). Quando polemizza a volte è violento (a proposito di Lucio Colletti, Carlo Augusto Viano e Salvatore Veca, fece riferimento a sputi, travasi di bile, progetti di spedirlo in ospedali psichiatrici sovietici), a volte adotta uno stile che ricorda quello, oggi un po' obsoleto, della festa delle matricole. Ne *Gli abitanti del tempo: Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978, pp. 94-105, mi ha rivolto (adottando il suo stile «giocosco») due accuse: secondo la prima sarei privo di «un apparato teorico»; in base alla seconda avrei semplicemente elencato le sue tesi «separate dalla struttura su cui si fondano» e dalla «articolazione concreta del suo argomentare». Le accetto entrambe. Mi richiamo, per consolarmi dalla prima accusa, alle risibili considerazioni di Severino sulla «logica scientifica». Quanto alla seconda, posso giustificarmi solo richiamando il metodo di lavoro che Severino ha descritto come suo proprio. È vero: ogni sua proposizione è seguita da dieci pagine. Ai miei occhi, non sostenuti da apparati teorici abbastanza potenti, quelle pagine appaiono oltremodo ripetitive, scritte in un indigeribile «heideggerese», poco interessanti. Forse a torto, mi interessano le argomentazioni che portano a conclusioni che abbiano un minimo di originalità. Le *conclusioni* che Severino raggiunge nelle sue diagnosi della modernità mi sembrano poco originali, già tutte presenti in Heidegger, soprattutto già sufficientemente «divulgate» nella cultura europea posteriore al 1950. Un certo interesse, per chi avesse la malinconica idea di dedicarsi allo studio dettagliato della filosofia italiana del dopoguerra, potrebbe invece presentare un'analisi dei modi adottati da Severino per far coesistere eredità heideggeriane con eredità gentiliane e neoscolastiche.

¹³ Cfr. qui alle pp. 107-112.

¹⁴ L. Manconi, *Parliamone*, intervista a M. Cacciari, in «Panorama»,

29 novembre 1982, pp. 141-143; M. Cacciari, *Sinisteritas*, in AA.VV., *Il concetto di sinistra*, Milano, Bompiani, 1982, p. 10. Gli articoli di Filippini, che trasformavano gli esponenti della nuova destra italiana e francese in contemporanei «eroi del pensiero», furono pubblicati su «la Repubblica» del 12, 17, 23 gennaio 1984. Sul tema delle relazioni destra-sinistra sono soprattutto da vedere: AA.VV., *Al di là della destra e della sinistra*, Roma, Lede, 1982 e D. Cofrancesco, *Destra e sinistra: per un uso critico di due termini chiave*, Verona, Bertani, 1982.

¹⁵ G. Vattimo, *La riscoperta delle filosofie della crisi*, in AA.VV., *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, Cuneo, Notiziario dell'Istituto storico della Resistenza in Cuneo e Provincia, 1983, pp. 185-197.

¹⁶ L. Gallino, *La modernizzazione mancata: tradizione, azione pubblica e cultura dell'io*, nel volume *Della ingovernabilità: la società italiana tra premoderno e neoindustriale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1987, pp. 71-88. Giunge per vie del tutto diverse a queste stesse conclusioni M. Revelli, *Panorama editoriale e temi culturali della destra militante*, in *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, cit., p. 70. Parlando con grande lucidità del diffondersi nel senso comune e nel costume dei temi culturali della nuova destra Revelli colloca giustamente nel suo elenco «la tentazione di porre il soggetto puro, il suo mero affermarsi solipsistico, come unica misura e unica fonte di senso».

¹⁷ M. Tarchi, *Quando Schmitt incontra Karl Marx*, in «Elementi», I, 1982, 1, pp. 6-8.

¹⁸ G. Pepe, *Il MSI scopre Pasolini, «intellettuale corsaro»*, in «la Repubblica», 5 dicembre 1988.

¹⁹ Cfr. in questo volume, pp. 117-121.

²⁰ In «la Repubblica», 24 giugno 1975.

²¹ A. Asor Rosa, *Pasolini e i suoi delfini*, in «la Repubblica», 15 ottobre 1985.

²² E. Siciliano, *Quei confusi neofascisti in cerca di un poeta*, in «Corriere della Sera», 5 dicembre 1988.

²³ E. Forcella, *Pasolini, corsaro «nero»?* , in «la Repubblica», 7 dicembre 1988.

²⁴ V. Riva, *Com'era verde la mia borgata*, in «L'Espresso», 13 gennaio 1974.

²⁵ Th. Maulnier, *Le seul combat possible*, in «Combat», luglio 1936, cit. in Z. Sternhell, *Né destra né sinistra: la nascita dell'ideologia fascista*, Napoli, Akropolis, 1984, pp. 210-211; M. Nacci, *I rivoluzionari dell'apocalisse*, cit.

²⁶ C. Suckert, *La rivolta dei santi maledetti*, in C. Malaparte, *L'Europa vivente e altri saggi politici (1921-1931)*, Firenze, 1961, p. 136; G. Valois, *La révolution nationale*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pp. 151-152. Cit. in Z. Sternhell, *Né destra né sinistra*, cit., p. 98.

²⁷ F. Masini, *È destra? Allora non può essere nuova*, in «l'Unità», 1° dicembre 1982.

²⁸ N. Bobbio, *Per una definizione della destra reazionaria. Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, cit., pp. 19-32. Affermare cose ovvie su Nietzsche è diventato, nel corso dell'ultimo decennio, cosa estremamente impopolare. Quasi che constatare che il suo pensiero costituisce quel punto di riferimento sottolineato da Bobbio dovesse automaticamente impedire di rendersi conto che esso costituisce anche «un punto di svolta nel pensiero contemporaneo». In nome di questa assai difendibile convinzione gli sprovveduti campioni della nuova ortodossia heideggeriana (certo non meno pervasiva, intrusiva e asfissiante di quella lukácsiana di un tempo) possono per esempio affermare (cfr. F. Rella, *Che vuol dire intellettuale di frontiera?*, in «l'Unità», 3 dicembre 1982) che «non c'è una pagina dell'opera di Nietzsche che possa dirsi di "destra"». I risultati peggiori derivano, come sempre, dall'associarsi dell'«entusiasmo» con la scarsità delle letture. Solo durante la correzione delle bozze ho potuto vedere due lucidi saggi di Domenico Losurdo che sottolineano con forza i temi antiegalitari e antidemocratici presenti nella critica di Nietzsche alla modernità: *Le catene e i fiori: la critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche*, in «Hermeneutica», 6 (che è dedicato al tema *La destra come categoria*), Urbino. Quattro Venti, 1988, pp. 87-143; *Nietzsche, il moderno e la tradizione liberale*, in G.M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirolo (a cura di), *Metamorfosi del moderno*, Urbino, Quattro Venti, 1988, pp. 115-140.

²⁹ F. Jesi, *Cultura di destra: il linguaggio delle «idee senza parole»*, Milano, Garzanti, 1979.

³⁰ Cfr. M. Nacci, *I rivoluzionari dell'Apocalisse*, cit.

³¹ Su questi temi cfr. Paolo Rossi, *Immagini della scienza*, cit., pp. 71-108. Nella confusa mescolanza di tesi presente in J.F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 27, questo tema riesce tuttavia ad emergere: i meta-racconti di emancipazione «non cercano legittimità in un atto originale fondatore, ma in un futuro di cui si vuole l'avvento, in un'idea da realizzare». Che è una deccente definizione della «speranza progettuale» della quale aveva parlato, più di quindici anni fa, T. Maldonado, *La speranza progettuale*, Torino, Einaudi, 1970.

³² Cfr. qui alle pp. 87-88.

³³ M. Revelli, *La nuova destra*, in *La destra radicale* (a cura di F. Ferraresi), Milano, Feltrinelli, 1984, p. 157.

³⁴ J. Habermas, *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, p. 218; nonché l'intervista in «Alfabeta», 1981, 22. Su questi temi è ora da vedere anche T. Maldonado, *Il futuro della modernità*, Milano, Feltrinelli, 1987. E va anche richiamato il giudizio di C.A. Viano, *La crisi del concetto di «modernità» e la fine dell'età moderna*, in «Intersezioni», IV, 1984, 1, p. 38: le teorie del postmoderno «di solito hanno riciclato tradizionalismo delle più diverse forme ed hanno ere-

ditato gli atteggiamenti banalmente valutativi legati all'esaltazione della modernità».

³⁵ Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta, cit.; La destra radicale, cit.

³⁶ N. Bobbio, *Bilancio di un convegno*; C.A. Viano, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, nel volume *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida, 1982, rispettivamente pp. 301-311 e 9-56.

³⁷ I sostenitori della «concezione assiale», oggi così poco à la page, potranno trarre un certo conforto dal sapere che «l'oltrepassamento della identità politica» viene ora fatto coincidere, da taluni esponenti del nuovo pensiero postmoderno e postprogressista, con «l'oltrepassamento dell'identità sessuale». Su queste basi Umberto Galimberti si dichiara d'accordo con Jean Baudrillard e afferma che «è solo per una finzione che si continua a distinguere una destra e una sinistra, la stessa finzione che tiene in vita la differenza fra maschile e femminile» (U. Galimberti, *Disconosci te stesso*, in «Panorama», 1° novembre 1987, p. 143). La via degli «oltrepassamenti» si rivela piena di imprevisti.

³⁸ Cfr. Paolo Rossi, *Che fa, legge nel destino?*, in «Panorama», 27 marzo 1988; E. Severino, *Troppo modesti gli storici della filosofia*, in «Corriere della Sera», 11 settembre 1988.

³⁹ M. Boffa, *Se l'arciere ascoltasce Zenone*, in «Rinascita», 27 aprile 1979.

⁴⁰ Il documento è riprodotto in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972, pp. 459-461. La citazione rinvia a p. 460.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 419, 420.

⁴² «L'Espresso», 14 dicembre 1986.

⁴³ «L'Espresso», 19 novembre 1986.

⁴⁴ E. Berti, *Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, in «Filosofia Oggi», III, 1988, 4, pp. 500-509. Berti, in questo saggio, coglie con precisione soprattutto due punti: la metodologia dell'annullamento delle differenze e l'ambivalenza o ambiguità «politica» delle posizioni di Severino. L'alternativa nichilismo-antinichilismo, scrive Berti, «è talmente indeterminata e vaga, da non poter fornire alcun parametro utile per la comprensione e la valutazione della filosofia occidentale». E ancora: quando Severino individua la causa della violenza e del terrorismo nel nichilismo dell'Occidente e ne indica il rimedio nell'oltrepassamento neoparmenideo del nichilismo «egli priva di colpo la sua analisi di qualsiasi utilità sia culturale sia pratica, per non parlare del rischio, a tale diagnosi strettamente connesso, di giustificare la violenza stessa presentandola come inevitabile».

⁴⁵ Cfr. C. Galli, *La politica del nulla: a proposito di un libro di E. Severino*, in «il Mulino», 1989, 1, pp. 12-23. La filosofia di Severino, scrive ancora Galli, «è talmente convinta di attingere pienamente e adeguata-

mente la verità da escludere di poter agire sulla dinamica del divenire». Quanto c'è di «scandaloso» nelle analisi di Severino, che conducono ad una «politica del nulla», è «il risultato più tipico del pensiero di Severino (che lo deve in gran parte, evidentemente, ad Heidegger), ma va detto che la pretesa di Severino è di essere più radicale di Heidegger» (pp. 17-18). Di Galli è da vedere il volume *Modernità: categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988.

⁴⁶ *Voi non sapete chi sono io*, in «L'Espresso», 14 dicembre 1986.

⁴⁷ E. Severino, *Techne, le radici della violenza*, Milano, Rusconi, 1979, p. 16; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 18-19.

⁴⁸ Paolo Rossi, *Lettere al Corriere*, in «Corriere della Sera», 5 novembre 1988; nonché il testo intervista di M. Bono, *Torniamo alla ragione*, in «Panorama», 20 novembre 1988.

⁴⁹ G. Bontadini, *Sozeín ta fainómena*, in *Conversazioni di metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1971, II, pp. 136-137.

⁵⁰ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 132.

⁵¹ Cfr. E. Severino, *Troppo modesti*, cit.; *Lettere al Corriere*, cit.; *Gli «ultras» della modernità*, in «Corriere della Sera», 24 ottobre 1988.

⁵² E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, Roma, Armando, 1978, pp. 140, 143.

⁵³ Cfr. in questo volume alla p. 113.

⁵⁴ E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, cit., p. 25.

⁵⁵ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare: intervista con lo «Spiegel»*, a cura di A. Marini, Parma, Guanda, 1987, p. 149. L'intervista fu rilasciata il 23 settembre 1966 e pubblicata il 31 maggio 1976.

⁵⁶ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 166; M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 99; *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 22.

⁵⁷ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 167.

Avvocati in provincia

Non c'è grande filosofia senza pensiero politico, nemmeno quella dei grandi metafisici... Dal suo aspetto politico appare la natura di una filosofia. E non si tratta di un aspetto secondario, bensì importante e centrale.

Karl Jaspers, 1953

Filosofia e ideologie

Che si dia un qualche, anche se complicato e mediato, rapporto tra la filosofia di Heidegger e la sua adesione alla ideologia del nazionalsocialismo era considerato, anche molto tempo prima della comparsa del libro di Farias¹, e almeno al di là delle Alpi, cosa abbastanza pacifica. Anche presso molti fra gli scolari e i discepoli più illustri. A Herbert Marcuse si farà riferimento più avanti. Alcuni testi di Löwith sono stati utilizzati nelle pagine che precedono. Nei *Saggi su Heidegger* (1953) Löwith impostava il problema relativo alla «differenza» e alle «connessioni» in modo molto preciso: «Abbiamo dovuto ricordare il discorso di Heidegger per l'assunzione del rettorato, non perché l'azione politica possa mai coincidere con il pensiero filosofico, ma perché il pensiero fa maturare talora conseguenze pratiche in cui certi presupposti del pensiero stesso vengono a scoprirsi»². Theodor W. Adorno si esprime con chiarezza su questo tema nello studio del 1964 intitolato *Jargon der Eigentlichkeit*. Ernesto Grassi ha preso le distanze da tutti gli «heideggeriani tedeschi e italiani» che hanno cercato di «minimizzare» il problema e ha dichiarato in un'intervista che Heidegger «era indubbiamente un vero nazista», anche se era «un genio speculativo in una compagnia di cretini»³.

Karl Jaspers non si limitò (dando una ulteriore prova della sua alta statura morale) ad affermare (come oggi viene

spesso ricordato) che una voce come quella di Heidegger non poteva essere messa a tacere. Nelle *Notizen zu Heidegger* (un testo del quale si è tenuto assai scarsamente conto nelle polemiche più recenti) scrisse anche che le azioni compiute da Heidegger nel 1933 erano «le inumane conseguenze di una filosofia nella quale erano andate perdute la libertà e la responsabilità», affermò che il pensiero filosofico è legato anche ai comportamenti dei filosofi, e che quel pensiero gli appariva come «un tradimento». Parlò di *hybris* nichilistica, di «artificio» e di «violenza» nella filosofia di Heidegger. Nella lettera del 22 dicembre 1945 (ora riprodotta da Ott) Jaspers rievoca i tempi nei quali aveva «deciso di tacere, rimanendo fedele ai buoni ricordi, dopo la tremenda delusione». Questo silenzio fu facilitato, scrive, dal fatto che Heidegger, nel corso del colloquio del 1933 era rimasto in silenzio (anche su questioni delicate, soprattutto in rapporto agli ebrei) e dal fatto che, dopo dieci anni di visite regolari, non si era più fatto vivo. Pur inviando regolarmente le sue pubblicazioni a Jaspers non aveva mai confermato di aver ricevuto le lettere scrittegli da quest'ultimo nel 1937 e 1938. Nella stessa lettera Jaspers rievoca il ben noto episodio di Baumgarten, riporta le frasi di Heidegger sui frequenti contatti fra Baumgarten e «l'ebreo Fraenkel» e parla dello «spavento» che suscitò in lui la lettura di quelle frasi. Riconosce che Heidegger si comportò irreprensibilmente nei confronti di Brock, anch'egli ebreo. Afferma che «negli anni '20 sicuramente Heidegger non era antisemita, ma che le inutili affermazioni sull'ebreo Fraenkel mostrano che nel 1933, almeno in relazione a determinate condizioni era antisemita». Ma sono soprattutto significativi i giudizi sulla filosofia. In Heidegger – scrive Jaspers – «sembra talvolta che la serietà del nichilismo si unisca alla mistagogia di un mago». E aggiunge: «il suo modo di pensare sembra a me, nella sua essenza, illiberale, dittatoriale, privo di comunicazione (*kommunikationslos*), tale da essere fatale nel suo effetto di insegnamento». Agli occhi di Jaspers, Heidegger era uno dei pochi professori tedeschi che avevano contribuito a mettere in piedi il nazionalsocialismo⁴.

Dato che molti si sono richiamati alle tesi di Hannah Arendt relative alla radicale separazione tra le teorie e la pratica, vale la pena di ricordare che la Arendt non solo segnalò la presenza della firma di Heidegger nella lettera che impediva ad Husserl l'accesso alla biblioteca, ma scrisse anche a Jaspers che non poteva impedirsi dal considerare il suo maestro, per questo suo gesto, come un «potenziale assassino»⁵.

Anche molti fra i più qualificati studiosi di Heidegger, spesso fortemente influenzati dalla sua filosofia, si sono espressi con chiarezza sul tema dei rapporti tra la filosofia di Heidegger e le sue prese di posizione politica. Come ha rilevato Habermas, «mentre in Francia Heidegger è stato subito denazificato, e perfino promosso a combattente della resistenza», nella Repubblica Federale Tedesca il tema «Heidegger e il nazionalsocialismo è stato trattato di frequente»⁶. Basteranno alcuni pochi esempi. Ernst Tugendhat, al quale già si è fatto riferimento e che proviene dalla scuola heideggeriana, ha scritto nel 1970: «Il nazismo di Heidegger non è un frutto del caso. Una strada diritta conduce dalla sua filosofia [...] al nazismo. Rinunceremmo tuttavia alla conoscenza filosofica se ci rifiutassimo di apprendere da Heidegger ciò che da lui possiamo imparare. Si tratta di scoprire il punto preciso che conduce all'irrazionalismo e di non gettar via il bambino con l'acqua della vasca»⁷.

Otto Pöggeler, discepolo un tempo fedelissimo, si pone nel 1983 una domanda precisa: «Non fu forse a causa di un determinato orientamento del suo pensiero che Heidegger finì, non casualmente, per avvicinarsi al nazionalsocialismo senza mai più riuscire a trarsi realmente fuori da questa vicinanza?». Risposte altrettanto precise emergono due anni più tardi: «I "fatti" che sono legati al periodo del rettorato non possono essere visti allo stesso modo in cui Heidegger si credeva autorizzato a vederli [...] Ciò che lo ha condotto alla scelta in favore di Hitler non è solo il trauma della prima guerra mondiale e la sua cecità di fronte alla tradizione democratica, dipende anche dal modo poco differenziato con il quale egli poneva in rapporto la scienza e la filosofia con il problema della metafisica»⁸. Habermas, dal

canto suo, è tornato più volte sul problema. Ha formulato da ultimo una tesi che è insieme interpretativa e storiografica: «A partire dal 1929 comincia una trasformazione della filosofia in ideologia. Da quel momento in poi, nel cuore stesso della filosofia, si insinuano motivi di una confusa diagnosi dell'epoca di matrice neoconservatrice. È soltanto allora che Heidegger si apre interamente al pensiero antidemocratico [...] Egli condivideva i sentimenti antioccidentali del suo ambiente e riteneva il pensiero metafisico più originario dell'insulso universalismo dell'illuminismo. Per lui la storia concreta rimase un accadimento meramente ontico, il contesto sociale della vita una dimensione dell'inautentico, la verità dell'enunciato un fenomeno derivato, e la moralità era solo un modo diverso di dire valori reificati»⁹.

Nonostante la rapida «denazificazione» di cui parlava Habermas, la tesi dell'esistenza di un rapporto fra «politica» e «filosofia» in Heidegger ha trovato anche in Francia, fino dall'immediato dopoguerra, numerosi sostenitori¹⁰. Né mancano riferimenti a questo problema anche in molti studi italiani¹¹.

Tipologia e classificazione degli avvocati

Nella discussione che si è svolta in Italia, subito dopo la pubblicazione del libro di Victor Farias, sono presenti alcuni *tòpoi* o formule che si trasmettono identiche da un autore all'altro. Questi «passaggi» non implicano, ovviamente, una identità di pensiero o di orientamenti politici fra coloro che usano le stesse formule. Ma colpiscono egualmente il lettore non specialista e ancora di più, credo, il lettore non filosofo. Il *tòpos* più largamente diffuso, che credo sia attinto a Hannah Arendt e a Carl Schmitt, è quello relativo a Platone. Su questo terreno si va dal semplice accostamento all'idea di un «arco iperbolico» che collegherebbe quelle due esperienze¹². L'idea che chi «pensa in grande debba errare in grande» (che è direttamente ricavata da Heidegger) è presente in molti autori¹³. Infine, l'idea che le critiche a Heidegger e le polemiche antiheideggeriane siano

«una cospirazione dei mediocri, in nome della mediocrità» è anch'essa largamente diffusa¹⁴.

Suddividerò questa breve (incompleta e lacunosa) rassegna degli «interventi a difesa» di Heidegger classificandoli sulla base di quattro categorie alle quali, in mancanza di meglio, attribuisco i seguenti nomi: 1) i minimizzatori; 2) i dissociatori; 3) i nichilisti; 4) gli elitisti¹⁵. I primi affermano che non è il caso di scandalizzarsi troppo. I secondi che il problema non esiste perché le ideologie hanno a che fare solo con la psicologia delle persone e la filosofia ha invece a che fare con la verità. I terzi dicono che non esistono più criteri per giudicare e che la discussione è del tutto inutile. Gli appartenenti al quarto gruppo sostengono che non siamo all'altezza di giudicare. Sono naturalmente consapevole degli intrecci fra le varie posizioni e del fatto che alcuni degli interventi ai quali farò riferimento si sono verificati «a caldo». Molte dichiarazioni sono state probabilmente «strappate» ai cosiddetti «esperti» immediatamente dopo la comparsa di un libro che ha suscitato, un po' a causa del sensazionalismo dei giornalisti e un po' a causa del modo in cui vi venivano ripresentate cose in gran parte note, un piccolo terremoto. Ma anche le reazioni delle persone nel corso di piccoli o grandi terremoti possono presentare un qualche interesse per chi si occupa dei movimenti e dei sommovimenti delle idee.

1. Minimizzatori

Di fronte a un libro di storia si possono elencare punti deboli nelle interpretazioni o veri e propri errori di fatto. Si possono anche individuare (quando ci sono) contributi nuovi. Per quanto riguarda il libro di Farias, Hugo Ott ha fatto con grande cura la prima cosa, Thomas Sheehan ha fatto la prima e anche la seconda¹⁶. Una delle tecniche meno simpatiche che si possono adottare (e che di fatto vengono adottate) per togliere peso e consistenza al contenuto di un libro è quella, ben nota, di sminuire la figura del suo autore mediante vaghe allusioni.

Sui giornali italiani Victor Farias è stato per esempio presentato come «un oscuro filosofo cileno» che ha speso la sua vita negli archivi «a fare l'investigatore privato»¹⁷. Oltre che essere cileno Farias è anche proprietario di un cognome «vagamente daumassiano» e ha scritto un libro «filosoficamente equivoco». Perfino Verdier, che gli ha pubblicato il libro, ha l'imperdonabile torto di essere «un editore che non si è mai occupato di filosofia». Ma si tratta davvero di uno studio sui rapporti fra Heidegger e il nazismo? Il suo lavoro è solo il frutto di una bassa operazione accademica, di un «siluro sparato contro alcuni maestri francesi attuali», di un «regolamento di conti» tutto interno alla cultura parigina¹⁸. Farias, insinua finalmente qualcuno, ha veramente letto i libri di Heidegger?

Una volta minimizzato l'autore si può procedere a minimizzare i fatti, a mostrare che essi non sono affatto così gravi come potrebbe a prima vista sembrare. È ormai fuori dubbio che Heidegger si comportò in varie occasioni, come un vero e proprio delatore. Il 16 dicembre 1933, come ha documentato Ott, scrisse una lettera al capo dell'organizzazione dei professori nazisti a Göttingen. In essa il suo ex allievo e amico Eduard Baumgarten veniva qualificato come proveniente dal circolo liberaldemocratico che si ispirava a Max Weber, come «un assiduo frequentatore dell'ebreo Eduard Fraenkel». Il 10 febbraio dell'anno seguente Heidegger propose per la destituzione, anziché per il pensionamento, Hermann Staudinger, pacifista durante la prima guerra mondiale, professore di chimica e futuro premio Nobel. Perché scandalizzarsi tanto? Non è questa «una triste pratica accademica tuttora diffusa»? E poi «per le due vittime della delazione non si trattava di essere imprigionati o mandati in un Lager, ma di non ottenere un determinato posto»¹⁹.

Rivolgendosi agli studenti, nel 1933, Heidegger pronunciò una ben nota frase: «Non teoremi, non idee siano le regole del vostro essere. Il Führer stesso e lui solo è l'effettiva realtà e la legge tedesca dell'oggi e del domani». Ad Alfredo Marini (che scrive prima della comparsa del libro di Farias) per la sua larga informazione e per l'ado-

zione delle più sofisticate tecniche difensive, non esiterei ad attribuire la qualifica di Principe dei Minimizzatori. Di fronte a una frase come questa parla anch'egli di «irreparabili responsabilità oggettive». Ma minimizza subito dopo. Il «pur sprovveduto lettore» (un occhio di riguardo per gli io inautentici è sempre presente negli heideggeriani) dovrebbe rendersi conto che Heidegger non parlò (come credeva Marcuse) di «principi e idee», ma «soltanto» (quel soltanto è da sottolineare) di «disprezzo per costruzioni teoriche e astratte ideologie». Non si suggerisce quindi, in quel brano, «la brutale assenza di ogni principio e ideale», né vi si suggerisce «la delinquenza pura». Impiegando i termini teoremi e idee, Heidegger si richiamava invece «all'essenza stessa della predicazione husserliana»²⁰.

Il discorso del Rettorato è del 27 maggio 1933. Il 7 di marzo di quello stesso anno Hitler aveva fatto arrestare tutti gli ottanta deputati comunisti regolarmente eletti al Reichstag il giorno precedente. Il 23 marzo era stata di fatto instaurata la dittatura. Il 5 aprile era stata emanata la prima legge antisemitica tendente a «ripulire» dagli Ebrei il servizio civile. Il 10 maggio erano stati bruciati circa ventimila libri nelle piazze delle città tedesche. Marini riparla di «responsabilità oggettive irreparabili», ma ci informa che, in quel momento Hitler «non era ancora diventato un dittatore, per così dire, di pieno diritto, né un pazzo criminale», ma «era soltanto una meteora che faceva giusto allora sensazione sulla scena politica suscitando la curiosità generale»²¹. La descrizione della Repubblica di Weimar compiuta da Marini (in un intervento posteriore alla comparsa del libro di Farias) è apparsa allo stesso Farias «allucinante»: «I tempi non erano quelli in cui chi fosse impegnato moralmente, politicamente potesse pensare in termini retorici. Erano tempi veramente di decisioni drammatiche, soprattutto dato lo stato di corruzione degli strumenti stessi dell'attività e dell'orientamento politico e morale; una situazione di "emergenza" diremmo oggi»²².

La minimizzazione, nel caso di Alfredo Marini, si trasforma in qualcosa d'altro. Ciò avviene almeno in due casi. Nella «tavola rotonda» sul libro di Farias che è stata ripro-

dotta in «Alfabeta»²³, Marini qualifica come un «atteggiamento sentimentale» (che egli ovviamente non condivide) la richiesta, che Jaspers e altri amici ed estimatori rivolsero a Heidegger di pronunciarsi sul genocidio. Marini, pur non essendo un sentimentale, non è tuttavia affatto persuaso della verità della tesi di una totale dissociazione fra il pensiero di un filosofo e la sua situazione storica. Dato che esiste un «fatto storico» come il pensiero di Heidegger, egli ritiene che sia necessario «cambiare il modo corrente di concepire il “fatto storico”». Non possiamo dare per scontato di sapere «cos'è stato il nazismo e cosa è stato il genocidio». In mezzo a tanta oscurità una luce tuttavia barluma. Una cosa, sul genocidio, Marini sembra saperla: il genocidio «ha imposto sia alle vittime sia ai carnefici una divisa di universalità umana pesante come una croce che non lascia spazio alla buona coscienza di nessuno». A parte la «buona coscienza» alla quale ben pochi credono, che cosa è mai questa «divisa di universalità umana» che dovrebbero contemporaneamente indossare le vittime e gli aguzzini? Alfredo Marini ci comunica anche di essere di recente «caduto nell'imbarazzo» di fronte al problema del nazismo e a quello del genocidio. Ove venisse «messo alle strette»; non sa cosa farebbe e come sceglierebbe («non so come sceglierei, su chi sparerei»). Carnefici e vittime sono improvvisamente scomparsi. La «enigmatica idea di verità» presente nella filosofia ha insegnato a Marini che non è più possibile scegliere. Marini non rientra nell'unica categoria dei «minimizzatori». È anche sostenitore di una forma di «dissociazionismo sofisticato» e condivide tesi tipicamente «elitiste»: cosa hanno fatto gli studiosi come Hugo Ott che hanno approfondito i fatti fino agli ultimi particolari, hanno verificato dati, nomi, retroscena? E che tipo di fatti risultano dalle loro ricerche? A queste due domande Marini risponde con chiarezza. Prima risposta: quegli studiosi hanno preteso «di giudicare la personalità di Heidegger – che è determinata essenzialmente da un fatto fondamentale, che è il suo pensiero teorico – in base a fatti che viceversa non possono, data la personalità di Heidegger, che essere considerati secondari e dipendenti». Seconda risposta: i fatti che

risultano da quelle ricerche «possono scandalizzare l'uomo della strada».

Forse è vero quello che ha scritto Jean Améry nel 1976, due anni prima di darsi la morte: «Le ferite non si sono rimarginate e ciò che era sul punto di guarire torna ad aprirsi come una ferita infetta»²⁴.

2. Dissociatori

La tesi della dissociazione fra l'autore e l'opera può essere presentata in molti modi. Uno di questi modi, che è del tutto accettabile, sostiene la non riducibilità dell'opera di un autore alle vicende della sua biografia. Per riprendere le poco accademiche, ma molto efficaci espressioni impiegate da Richard Rorty «dovremmo evitare di pensare a Hemingway come a un semplice bullo, a Proust come a una semplice checca, a Pound come a un semplice pazzo, a Kipling come a un semplice imperialista»²⁵. Anche i più intransigenti sostenitori della rilevanza dei contesti hanno in genere evitato questo genere di eccessi. Ma un conto è il *non identificare* una filosofia con l'ideologia professata dal suo autore e un altro conto è *negare l'esistenza di ogni e qualsiasi connessione* tra una filosofia (o un'opera letteraria) e l'ideologia che ne condiziona o accompagna la crescita. Hemingway non va certo pensato come un semplice bullo, ma il fatto che egli (com'è scritto nei manuali di storia letteraria) concepisse la letteratura come «una sorta di espansione della propria vitalità», che sia stato uno scrittore «essenzialmente autobiografico», che sia stato legato «ad una visione immediata, violenta e insieme estetizzante della realtà», che abbia contribuito a creare una sua «leggenda»: tutto questo ha qualcosa a che fare con il suo personale modo di essere e di atteggiarsi di fronte al mondo?

La tesi della *non riducibilità* della filosofia alla biografia è stata trasformata dai «dissociatori» in quella della assoluta *irrilevanza* della «ideologia» e dei contesti. Non la «dottrina» di Heidegger, ma solo la sua «pratica politica e morale» ha qualcosa a che fare con il nazismo. E come si può

giudicare una filosofia «sulla base della testimonianza che ne reca nella pratica il suo autore»? Nessuno, secondo Vattimo, «ha potuto dimostrare in modo convincente che la scelta politica di Heidegger sia stata una conseguenza del suo pensiero»²⁶. La parola «conseguenza» (che può essere intesa, in senso «forte» o filosofico, come *consequentia*) è qui scelta con molta accortezza. Ma né Löwith, né Poggeler, né Habermas, né Ott, né Farias hanno mai sostenuto l'esistenza di un rapporto di necessità logica. Franco Volpi usa invece la parola «connessione». Ritene che le analisi dirette a rintracciare connessioni assomiglino al tentativo di «inchiodare un budino a un muro» e si spinge sul difficile terreno delle previsioni: «credo che i tentativi di dimostrare che esiste una certa connessione tra pensiero heideggeriano e ideologia nazionalsocialista siano destinati a fallire»²⁷. Umberto Galimberti pensa che «il senso» dell'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo sia «enormemente al di là del fatto» per la semplice ragione che «il pensiero filosofico è sempre al di là dei fatti». Giacomo Marramao ritiene «intollerabile» ogni passaggio dal piano filosofico a quello etico-politico e rivendica per i filosofi il diritto ad essere valutati «esclusivamente per il contenuto» delle loro filosofie e «per gli effetti di verità» che esse riescono a dischiudere. Pier Aldo Rovatti aveva parlato nel 1976 della «inquietante attualità» del pensiero di Heidegger: «è difficile dimenticare l'adesione totale che Heidegger diede al nazismo negli anni 1933 e 1934 e quella sostanziale che continuò a nutrire anche negli anni successivi». Almeno una parte di quella inquietudine, a distanza di due lustri, sembra caduta. Il discorso del rettorato e l'adesione al nazismo dipendono dal fatto che Heidegger era «un tipico professore tedesco». Bisogna «scindere l'episodio della sua adesione al nazismo o addirittura la sua intera biografia dal suo pensiero e dagli effetti che esso può ancora ampiamente produrre»²⁸.

Perché mai, pur riconoscendo la miopia e la meschinità politica dell'«uomo», sarebbe «futile» porsi il problema della responsabilità del «filosofo»? Dal Lago ci fornisce una risposta assai poco argomentata e davvero poco soddisfa-

cente: perché la Hannah Arendt, allieva ebrea di Heidegger, «ha sottolineato che il luogo del pensiero è altrove rispetto agli affari del mondo e che il pensiero è comunque separato dall'agire, nel bene e nel male»²⁹. A proposito di questa tesi, che non diventa meno discutibile e meno paradossale per il fatto di essere molto spesso ripetuta, verrebbe da chiedersi: quale tesi, *diversa da questa*, avrebbe mai potuto sostenere una persona che intendeva contemporaneamente dichiararsi «ebrea» e «allieva» di Martin Heidegger? che ne aveva pubblicamente denunciato una ignobile azione? che aveva nei suoi confronti un debito intellettuale grandissimo e tuttavia lo aveva una volta paragonato a un potenziale assassino?³⁰

Fra coloro che hanno dimostrato l'esistenza di «connessioni» tra la filosofia di Heidegger e la sua ideologia nazionalsocialista ci sono, come si è visto all'inizio, personaggi che non solo hanno utilizzato la filosofia di Heidegger, ma ne sono stati influenzati in modo determinante. Sostenere l'esistenza di «connessioni» tra la filosofia di Heidegger e il nazionalsocialismo o fra quella di Giovanni Gentile e il fascismo non equivale né ad una condanna, né a uno sbeffeggiamento, né ad un invito a considerare irrilevanti o poco significative le loro pagine. Nel saggio che ho ricordato sopra, Rorty rifiuta giustamente l'idea (peraltro assai poco diffusa) che Heidegger vada considerato come «l'equivalente filosofico di Hitler», ma afferma anche l'esistenza di «moltissimi tratti in comune» tra quel filosofo e quell'uomo politico. Rorty rifiuta l'immagine della filosofia che fu sostenuta, coltivata, propagandata da Heidegger: «Egli pensava che la vita scientifica, culturale e politica di una società fosse il semplice prodotto di un insieme di idee formulate da qualche grande filosofo. Credeva che non solo ogni *Wissenschaft*, ma ogni attività umana significativa fosse filosofia, che lo sapesse o no. Traspose nella filosofia l'atteggiamento caratteristico dei profeti religiosi: considerare la propria voce come la voce di qualche potenza superiore (Dio, la Ragione, la Storia, l'Essere), di una potenza che presto rinnoverà tutte le cose, che darà inizio a un'era nuova»³¹. Con leggeri adattamenti questa sarebbe anche una

buona descrizione dell'immagine che ebbe della filosofia Giovanni Gentile.

3. *Nichilisti*

Questa classe di avvocati (al di là delle Alpi abbastanza numerosa) è composta, in Italia, da un solo elemento. Nella intervista che ha rilasciato a «Panorama» dopo la pubblicazione del libro di Farias³², Emanuele Severino prima parla del «brutto carattere» di Heidegger, poi afferma che il nostro diritto di giudicare il nazionalsocialismo è «molto discutibile» e infine solennemente dichiara che «il genocidio è errore politico ed etico perché è vincente il tipo di società che lo rifiuta». «La critica che certi settori della nostra cultura fanno alle violenze naziste – aggiunge poco dopo – è la critica della violenza mascherata alla violenza esplicita». Siccome tutti i valori sono intesi come relativi e non si crede alla definitività della verità, allora ha ragione chi è più violento e chi afferma la sua «ragione» con la forza.

Importa dirlo? Anche questa volta il Principe degli Omogeneizzatori trova modo di ribadire che le differenze fra cristianesimo, capitalismo, marxismo, nazionalsocialismo sono solo «di superficie». Non manca la solita pennellata ad effetto: qualunque atteggiamento, anche quello più amovibile «è sempre violenza mascherata». Severino, come al solito, ha principalmente di mira tutti quei deficienti membri del gregge degli umani i quali aspirano a introdurre nel mondo un po' più di giustizia e verità e, in questa illusoria direzione, inconcludentemente si arrabattano. La sola cosa che è davvero oggetto di critica da parte di Severino – ha scritto una volta con grande acutezza Gianni Vattimo – «è la pretesa che qualcosa possa (e debba) davvero cambiare». Ma chi oserà mai far presente al Filosofo di Genio che dalla relatività del concetto di verità si può inferire *solo* la relatività (in rapporto a certi valori) dei giudizi di condanna?³³

4. *Elitisti*

Si è già visto come Alfredo Marini abbia qualificato i «fatti» che sono stati accertati a proposito del nazismo di Heidegger come tali da scandalizzare solo l'uomo della strada. Agli uomini comuni, agli «io inautentici», a tutti coloro che si limitano a riflettere senza essere in grado di «pensare» è stato esplicitamente negato di poter portare un giudizio qualsiasi sul problema dei rapporti fra Heidegger e il nazismo. La filosofia di Heidegger, ha scritto Massimo Cacciari in occasione della comparsa del libro di Farias, non permette «auree mediocrità». Non è una filosofia «prudente». Di fronte al bivio, Heidegger «non poteva che decidersi». Chi pensa in grande commette forse anche grandi errori. Ma – si chiede Cacciari – ha ancora senso, in questo caso, il termine «errore»? E conclude: quello che è «insopportabile» (che «è anzi l'Insopportabile») è che «addomesticati accademici [...] osino spargere su simili tragedie la melassa del loro senso comune»³⁴.

L'amico Massimo non credo me ne vorrà se penso che, a questo punto, si aprono molte domande: 1) Perché e in che senso i seguaci di Heidegger sarebbero accademici non-addomesticati? 2) A che cosa sarebbero invece addomesticati gli altri? Alla cultura dominata dalla pubblicità televisiva ovvero ai progetti di dominio delle multinazionali? O siamo ancora alla formula dei «lacchè del capitalismo» alla quale, come insegnava Stephen Toulmin, non bisogna mai dimenticarsi di contrapporre i «lacchè del socialismo»? 3) Davvero il «senso comune» *non* può portare il suo giudizio sulle grandi tragedie della storia? Le grandi tragedie impegnerebbero «davvero» soltanto i «pensatori»? E solo loro sarebbero autorizzati a interpretarle, a parlarne? A leggere le innumerevoli e davvero poco illuminanti diagnosi scritte da un numero grandissimo di filosofi e di intellettuali sui vari paradisi terrestri realizzati in questo secolo sul pianeta dalle varie rivoluzioni di destra e di sinistra c'è davvero (se l'argomento non fosse tragico) molto da ridere. Oppure si deve stare attenti a distinguere fra i Veri Filosofi e i Nor-

malì Filosofi che sarebbero poi gli «uomini della strada» indebitamente mascherati da Filosofi?

Tutti coloro che fecero appello alla «melassa» del loro senso comune per assumere una loro personale posizione all'interno di una delle molte «grandi tragedie» della storia si limitarono ad effettuare una serie di scelte sul piano degli accadimenti «ontici». Alcune di quelle scelte erano davvero molto impegnative, ma costoro non si sentirono affatto, nella stragrande maggioranza dei casi, costretti da un Implacabile Destino. Credo questo vada detto non solo a difesa della memoria di molti che non erano né Filosofi né Intellettuali e avevano a disposizione solo la loro «melassa», ma anche perché il carattere di borsa retorica di affermazioni del tipo «non poteva che decidersi» o «spendere la propria vita audacemente» è stata a mio parere già efficacemente illustrata da Karl Löwith nelle sue memorie³⁵.

Il rifiuto e l'idolatria: una falsa alternativa

La documentazione e le analisi contenute negli studi editi nel 1988 da Annemarie Gethmann-Siefert e Otto Pöggeler³⁶, mi sembra abbiano contribuito a togliere attendibilità alle affermazioni dei «minimizzatori» e anche a ridimensionare notevolmente, nei mesi a noi più vicini, la tesi della radicale «dissociazione». Non solo Heidegger interpretò come «un atto metafisico» la completa motorizzazione della *Wehrmacht* e come «un procedimento metafisico» il reportage filmato dell'invasione della Scandinavia da parte dei paracadutisti tedeschi, ma modificò, nel corso della guerra e in relazione alle sue vicende, la definizione e la nozione di nichilismo. Come ha documentato Domenico Losurdo, la guerra viene dapprima interpretata come lo scontro fra nichilismo completo e nichilismo incompleto e, dopo Stalingrado, come la difesa, da parte della Germania, dell'eredità della Grecia e della verità dell'Essere. Gli ottusi giudizi politici formulati da Heidegger (all'interno dei suoi corsi di filosofia) sulla sconfitta della Francia, sull'ingresso in guerra degli Stati Uniti, sulla distruzione della flotta della

Francia di Vichy da parte degli Inglesi, ecc. non rivelano solo la presenza di una continua, persistente identificazione di «storia» e «destino», ma mostrano (come afferma Pöggeler) che «Heidegger interpreta la storia della metafisica alla luce degli slogan avanzati dalla guerra di propaganda dell'epoca»³⁷.

In una recensione dedicata al libro di Pöggeler, Alessandro Dal Lago giunge, nell'autunno del 1988, a conclusioni molto sensate: «L'ultima sezione fa emergere la figura di un filosofo in cui accecamento pratico-politico e consapevolezza filosofica costituiscono uno stesso tessuto teoretico [...] Il dibattito, a cui questo libro dà un importante contributo, mostra come non si possa essere heideggeriani. Ma rivela anche che affrontare il continente Heidegger è una necessità dell'attuale elaborazione filosofica»³⁸. Cose abbastanza simili a queste possono essere dette anche in altri modi e impiegando linguaggi meno ricchi di riferimenti alla «necessità». Thomas Sheehan rievoca l'affermazione heideggeriana per la quale solo chi pensa in grande può errare in grande e conclude l'articolo qui più volte citato con le seguenti parole: «Oggi sappiamo quanto grandemente Heidegger abbia "errato". Rimane aperto il problema di quanto grandemente abbia "pensato". La via per rispondere a questo problema non è quella di smettere di leggere Heidegger, ma di cominciare a demitizzarlo»³⁹. Non molto diversa da questa era la conclusione di Richard Rorty: non sembra più necessario «ritenere Heidegger un qualcosa di meraviglioso o di terribile, ma uno scrittore originale e interessante fra gli altri, una ulteriore fonte di descrizioni della nostra esperienza, che vanno intessute con altre descrizioni [...] La reazione corretta non consiste nel trattare Heidegger come l'equivalente filosofico di Hitler. Consiste nel leggere i suoi libri come egli *non* avrebbe desiderato che venissero letti: in un momento tranquillo, con mentalità aperta e tollerante»⁴⁰.

Molti filosofi italiani della mia generazione avevano imparato a considerare vere asserzioni di questo tipo già nel corso degli anni '50, frequentando Pietro Chiodi e leggendo i suoi libri. In un saggio pubblicato su «Aut-Aut»

nel marzo del 1956 Chiodi parlò ampiamente di un libro su *Le arti nell'età della tecnica* nel quale era pubblicata una conferenza di Heidegger che teneva conto di una precedente conferenza di Werner Heisenberg. Credo sia giusto, al termine di questo sommario resoconto del dibattito un po' incomposto che si è svolto in questi anni in Italia, riascoltare le parole di Chiodi, uno studioso il quale certo non dubitava della epocale grandezza della filosofia di Heidegger, ma che (altrettanto certamente) non apparteneva a quella numerosa categoria dei «Devoti Ascoltatori della Parola del Profeta» che ha trovato molti adepti in Francia e alcuni (per fortuna pochi) imitatori in Italia: «L'uomo (nella prospettiva di Heidegger) deve *riconoscere* che la tecnica è il supremo pericolo, *riconoscere* che tuttavia è una forma di disvelamento dell'essere, *riconoscere* che vi sono altre forme di disvelamento, e così via [...] Tutto questo può diventare una cosa avente un senso solo quando al salvatore sia dato un nome preciso da parte di una fede, ed alla parola il crisma di una rivelazione creduta. In caso diverso tutto si risolve nel travestimento profetico di alcune cose, magari assai interessanti, dette da un uomo ad altri uomini dai quali ha diritto a pretendere estrema serietà di esame, ma non religiosa "meraviglia"»⁴¹.

Un comune contesto di vita

Nella prefazione che ha scritto per il libro di Victor Farias, Jürgen Habermas ha mantenuto distinto il problema del coinvolgimento di Heidegger con il nazionalsocialismo da quello del suo «comportamento apologetico dopo la guerra». Questo secondo problema ha a che fare con «i suoi ritocchi e le sue manipolazioni, il suo rifiuto di prendere pubblicamente le distanze dal regime al quale aveva pubblicamente aderito». Quest'ultimo problema, conclude Habermas, «ci riguarda come contemporanei: finché condividiamo insieme con altri un contesto di vita e di storia, abbiamo il diritto di chiederci pubblicamente conto delle nostre azioni»⁴².

Sul tema dello sterminio Heidegger, com'è noto, mantenne fino all'anno della morte (1976) un silenzio totale. Esso appare interrotto tre volte: 1) nelle frasi presenti in una lettera a Herbert Marcuse del 20 gennaio 1948; 2) in una frase pronunciata nel corso di una conferenza tenuta a Brema il 1° dicembre 1949 e intitolata *Das Ge-Stell* (Il com-posto o L'impianto); 3) infine in una frase pronunciata lo stesso giorno nel corso di una conferenza intitolata *Die Gefahr* (Il pericolo). Vale la pena di riprodurre questi brevi testi, anche perché il primo (finora conosciuto solo indirettamente) e il terzo sono stati pubblicati solo nel giugno del 1988⁴³ e resteranno con ogni probabilità, ancora per lungo tempo, noti soltanto agli specialisti. Ma l'argomento, come ha detto con ragione Habermas, non è affatto di esclusiva pertinenza degli esperti o degli specialisti.

In una lettera del 28 agosto 1947, Marcuse chiedeva a Heidegger perché egli non avesse mai ritrattato pubblicamente i suoi scritti, le sue azioni, i suoi discorsi degli anni 1933-1934 e aggiungeva: «Lei non ha mai dichiarato pubblicamente di essere giunto a convinzioni diverse da quelle che ha espresso e messo in pratica nel 1933-34 [...] Lei non ha denunciato pubblicamente nessuna singola azione e nemmeno l'ideologia del regime. Sotto questo aspetto Lei si identifica ancor oggi con il regime nazista. Molti di noi hanno atteso a lungo da parte sua una parola che potesse liberarLa in modo chiaro e definitivo da questa identificazione. Lei non ha mai pronunciato questa parola [...] Io, e molti altri, l'abbiamo stimata come filosofo e abbiamo incessantemente appreso molto da Lei. Ma non possiamo separare lo Heidegger uomo dallo Heidegger filosofo, giacché ciò contraddice la sua stessa filosofia. Un filosofo si può sbagliare in politica e allora ammetterà pubblicamente il suo errore. Ma non ci si può sbagliare su un regime che ha sterminato milioni di ebrei solo per il fatto che erano ebrei, che ha fatto del terrore una norma e che ha rovesciato tutto ciò che era realmente legato al concetto di spirito, libertà e verità nel suo cruento contrario».

Nella risposta di Heidegger, datata 20 gennaio 1948, è scritto quanto segue: «Posso soltanto aggiungere che in-

vece della parola "Ebrei" potrebbe esserci (nella sua lettera) la parola "Tedeschi orientali" e che esattamente lo stesso [terrore] è vero per uno degli Alleati, con la differenza che tutto ciò che è avvenuto dopo il 1945 è di pubblico dominio mondiale, mentre il sanguinario terrore dei nazisti rimase di fatto un segreto per il popolo tedesco»⁴⁴.

La seconda affermazione suona come segue: «L'agricoltura è oggi industria motorizzata dell'alimentazione, che per essenza è identica alla fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, identica al blocco e all'affamamento dei paesi, identica alla fabbricazione di bombe all'idrogeno»⁴⁵.

La terza dichiarazione, che Sheehan ha pubblicato da un dattiloscritto della conferenza, è la seguente: «Centinaia di migliaia muoiono in massa. Muoiono? Periscono (*Sie kommen um*). Vengono fatti fuori (*Sie werden umgelegt*). Diventano le giacenze della fabbrica dei cadaveri. Muoiono? Vengono liquidati senza dare nell'occhio, in campi di sterminio. E anche senza tutto questo sono oggi milioni i miserabili che in Cina giungono per fame alla fine dei loro giorni. Ma morire significa "sostenere sino in fondo" (*aus-tragen*) la morte nella sua essenza. Poter morire significa avere la capacità di questo "sostenere sino in fondo". Noi abbiamo questa capacità solo se l'essenza della morte vuole (*mag*) la nostra essenza»⁴⁶.

Nel Lager «affermare semplicemente che si *era* non aveva senso e l'Essere era un concetto imponderabile e vuoto». Di tanto in tanto un «intellettuale a Auschwitz» poteva magari ricordarsi «di quel tristo mago del paese degli alemanni, il quale aveva detto che agli umani l'ente apparirebbe solo attraverso la luce dell'Essere, ma che essi, pensando al primo, avrebbero scordato il secondo». Qualche settimana di permanenza nel Lager era sufficiente a provocare un pieno «disincanto verso l'inventario filosofico». Jean Améry, che ha scritto queste parole, si è qualificato una volta come un testimone di quella «sintesi fra nonuomo e sottouomo» che si è attuata nei Lager. Non ha avuto pietà per se stesso e si è visto come un prigioniero di quel «risentimento che impedisce lo sbocco verso il fu-

turo, la dimensione più autenticamente umana». Ha anche protestato contro la diffusa propensione a rimescolare tutto in un indistinto «secolo della barbarie». Lo ha fatto senza alcuna speranza, con il senso tragico della vanità del suo tentativo⁴⁷.

A Primo Levi veniva chiesto spesso («come se il nostro passato ci conferisse una virtù profetica») se «Auschwitz» poteva ritornare, se cioè avverranno ancora «altri stermini di massa, unilaterali, sistematici, meccanizzati, voluti a livello di governo, perpetrati su popolazioni innocenti ed inermi, e legittimati dalla dottrina del disprezzo»⁴⁸. Nessuna di queste qualificazioni di Levi può essere tolta. Ognuna è decisiva e importante. Dal loro insieme, e solo da esso, può nascere la possibilità di capire e insieme di istituire eventuali analogie. Come fa lo stesso Levi, quando afferma che «una tragedia simile, quasi ignorata in Occidente, è avvenuta intorno al 1975 in Cambogia». L'operazione effettuata da Heidegger è l'esatto contrario di quella di Primo Levi. Non *prima* introdurre distinzioni e qualificazioni e *poi* istituire eventuali analogie. Ma *prima* istituire analogie e *poi* teorizzare la impossibilità di ogni distinzione. Gli ebrei sono come i tedeschi dell'Est. Le camere a gas sono come le bombe all'idrogeno. Le camere a gas sono come l'agricoltura meccanizzata. Le camere a gas sono come il blocco delle importazioni. Le camere a gas sono come le carestie. Una vera morte spetta solo alla razza dei Signori. Ebrei e zingari devono accontentarsi del puramente biologico «decesso». La morte soltanto «subita» dalla innumerevole folla degli uomini inautentici parifica tutto e toglie ogni senso a quelle morti e a quelle vite.

«La profondità del pensiero non ha mai rischiato il mondo; è la chiarezza di pensiero a penetrarlo più profondamente». Il Lager, secondo Jean Améry, era «il luogo più adatto» per assimilare la «accortezza» contenuta in questa massima⁴⁹. Alla sua verità, anche da luoghi diversi, ci è forse ancora concesso di credere.

Note

¹ V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987 (trad. it. *Heidegger e il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988).

² K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1966, p. 57. È da vedere anche M. Heidegger und F. Rosenzweig. *Ein Nachtrag zu «Sein und Zeit»*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII, 1958, pp. 161-168 (ora in traduzione italiana in «Aut-Aut», 1987, 222, pp. 76-102): «Quando in Germania il 1933 divenne l'«attimo» decisivo, Heidegger si impose con decisione nella situazione storico-universale assumendo la guida dell'Università di Friburgo, e paragonò l'Esserci di *Essere e tempo* all'Esserci «tedesco». Questo «servizio» politico reso all'effettivo storicizzarsi del tempo, cui corrisponde di recente il costante riferimento all'«era atomica» non era, come pensavano gli ingenui, una deviazione rispetto alla linea di *Essere e tempo*, ma una conseguenza del concetto di Esserci umano come esistenza storica e temporale, che riconosce soltanto verità temporali relative all'Esserci-sempre-proprio e al suo poter-essere» (p. 99).

³ Cfr. E. Grassi, *L'antiumanesimo e il nazionalsocialismo di Heidegger*, in «Intersezioni», 8, 1988, pp. 343-351 (p. 353); M. Bono, *Si stampi, disse il Duce: intervista con E. Grassi*, in «Panorama», 20 marzo 1988.

⁴ K. Jaspers, *Notizen zu Heidegger*, München, Piper, 1978, p. 250; *Basic philosophical writings*, Athens, Ohio University Press, 1968, p. 508. La lunga lettera di Jaspers a Robert Heiss, datata 22 dicembre 1946 è riprodotta in H. Ott, *M. Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M., Campus, 1988, pp. 315-317.

⁵ La segnalazione della Arendt è contenuta nel saggio *What is Existenz Philosophie?*, in «Partisan Review», Winter, 1946, p. 46. Il suo giudizio su Heidegger è in H. Arendt e K. Jaspers, *Briefwechsel*, München, Piper, 1985, p. 84. Decisiva, su questo punto è stata la testimonianza di Ludwig Landgrebe contenuta in A. Schütz e A. Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, herausgegeben von R. Grathoff, mit einer Einleitung von L. Landgrebe, München, W. Fink, 1985, p. 26. Anche François Fédier, a distanza di venticinque anni dal suo ben noto articolo (*Trois attaques contre Heidegger*, in «Critique», 1966, pp. 833-904) ha dovuto riconoscere che non tutte le «dicerie» erano infondate: «Husserl vient de recevoir le décret pris par le Ministère sous l'interim du Rectorat et signé (comment douter que ce ne soit à son corps défendant) par Heidegger, décret qui l'exclut de l'Université» (F. Fédier, *Les silences du professeur Tertulian*, in «La Quinzaine Littéraire», 519, 1-15 novembre 1988, p. 25). Su questo specifico punto sembra pertanto da correggere l'asserzione contenuta nella Prefazione di Alfredo Marini al volume M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Parma, Guanda, 1987, p. 17. Sulla questione e per le notizie bibliografiche ora citate cfr. N. Tertulian, *Esquives, abandons et nouvelles inexactitudes*,

in «La Quinzaine Littéraire», 515, 1988, p. 26. Una scelta dalla corrispondenza fra Jaspers e la Arendt è ora stata pubblicata in traduzione italiana e preceduta da una buona prefazione: K. Jaspers e H. Arendt, *Carteggio: filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989. Il giudizio della Arendt sopra ricordato è a p. 81. L'indice dei nomi presente in questa edizione, almeno per quanto concerne Heidegger, è assolutamente inattendibile.

⁶ J. Habermas, *Il filosofo e il nazista*, in «Micromega», 3, 1988, pp. 95-121 (p. 120).

⁷ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M., 1970, p. 243.

⁸ O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1983, p. 335 (cit. in J. Habermas, *Il filosofo*, cit., p. 100); *Der Führer führen: Heidegger und kein Ende*, in «Philosophische Rundschau», 1985, 1-2, pp. 43, 62.

⁹ J. Habermas, *Il filosofo*, cit., p. 103.

¹⁰ Si vedano le indicazioni presenti nei saggi di F. Volpi e S. Moses di seguito citati nella nota 42. Nel 1947 Eric Weil («Les Temps Modernes», 2, 1947, 22, pp. 126-138) coglieva con acutezza alcuni aspetti fondamentali del problema. Se si richiede alla filosofia di condurre a conclusioni storicamente e politicamente concrete – scriveva Weil – allora il difetto di quella filosofia è di condurre solamente a *la* decisione. Metterla al servizio del nazionalismo radicale è un atto arbitrario e gratuito. In questo senso Heidegger «ha falsificato la sua filosofia perché ne ha abusato per estorcerle una risposta politica». E tuttavia, aggiungeva, quello che nella questione suscitava spavento non è tanto ciò che Heidegger ha fatto all'inizio e non ha fatto dopo, è la sua difesa. Heidegger non era un biologista. Non solo ha evitato un'assurdità filosofica, ha perfino protestato contro questa assurdità. Ma non è mai stato accusato di biologismo o di rosenberghismo, ma di hitlerismo: «La sua difesa non è solo debole, è sbagliata. Sono molti i ladri che potrebbero giurare, in perfetta coscienza, di non aver mai abusato di una bambina. Normalmente, davanti al tribunale, non ricorrono a questo argomento». Per Philippe Lacoue-Labarthe (*La fiction du politique*, Paris, Bourgois, 1988), l'impegno politico di Heidegger è coerente con la sua filosofia e non è interpretabile né come un accidente, né come un errore. Jacques Derrida non ritiene che il discorso del rettorato sia «un episodio isolato e facilmente delimitabile» e afferma che «per pensare il nazismo, non bisogna interessarsi solo a Heidegger, bisogna interessarsi anche a Heidegger». Anche se è vero che una volta riconosciuta l'inseparabilità fra il pensiero e l'impegno politico, resta aperto il problema della comprensione della articolazione fra i due. Cfr. *Conversazione con Jacques Derrida*, in «Aut-Aut», 226-227, 1988, pp. 141-147; «Panorama», 8 novembre 1987.

¹¹ L'adesione di Heidegger al nazismo, scriveva Arrigo Colombo nel 1964 (ma è solo un esempio fra molti altri)», «non può essere minimizza-

ta, ridotta al caso, all'errore di un giorno: come hanno voluto far credere i discepoli e gli affezionati allievi... È il ritrovarsi del suo pensiero in uno spazio storico-politico che gli risponde» (cfr. A. Colombo, *M. Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Bologna, Il Mulino, 1964, p. 248). Fra gli interventi italiani più recenti sono da segnalare quello molto equilibrato di Sergio Givone (*Fino a dove era complice*, in «Panorama», 8 novembre 1987) e, soprattutto, il saggio (la cui stesura risale al 1984) di A. Caracciolo, *Rileggendo Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität di M. Heidegger*, in «Giornale di Metafisica», IX, 1987, pp. 395-404.

¹² Sul carattere «grottesco, oltre che inattendibile» di questo ricorso a Platone sono da vedere le osservazioni penetranti di T. Maldonado, *Heidegger e il suo contesto*, in «Alfabeta», X, ottobre-novembre 1988, pp. 31-33. Cfr. A. Dal Lago, *Il filosofo e l'effettuale: due discussioni in redazione*, in «Aut-Aut», 1988, 226-227, p. 5.

¹³ Cfr. per esempio Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique: Heidegger, l'art, la politique*, Strasbourg, 1987, p. 25.

¹⁴ L'idea della cospirazione è presente, tanto per fare un nome fra molti, in J. Beaufret, *Entretien avec F. de Towarnicki*, Paris, PUF, 1984, p. 87. Beaufret, al quale Heidegger indirizzò la celebre *Lettera sull'umanesimo* è stato fino alla morte il principale rappresentante in Francia dell'heideggerismo ortodosso. Negli ultimi anni appoggiò le teorie «revisioniste» che negano l'esistenza delle camere a gas naziste. Dopo il 1978 scrisse a Robert Faurisson incoraggiandolo a proseguire sulla strada di quella negazione (cfr. H. Ott, *M. Heidegger*, cit., p. 15).

¹⁵ Questo schema riprende quello, relativo alle «tecniche a difesa» presentato da T. Todorov nel «Times Literary Supplement» del 17-23 giugno 1988: 1) negazione dei fatti; 2) dissociazione fra l'autore e l'opera; 3) inesistenza della verità e della giustizia; 4) incoerenza della dottrina. La tecnica numero 2 è quella prevalentemente posta in atto dagli heideggeriani italiani (contro alcuni di essi polemizza Farias nella prefazione all'edizione italiana del suo libro), mentre i francesi eccellono nella numero 3 mescolata con la numero 4.

¹⁶ Cfr. H. Ott, *Wege und Abwege*, in «Neue Zürcher Zeitung», 27 novembre 1987, p. 39; Th. Sheehan, *Heidegger and the Nazis*, in «The New York Review of Books», 16 giugno 1988, pp. 38-47.

¹⁷ U. Galimberti, *Forte maestro, debole nazista*, in «Il Sole-24 Ore», 8 novembre 1987.

¹⁸ G. Vattimo, *Difendo Heidegger*, in «Tuttolibri», 24 ottobre 1987; *Il pensiero di Heidegger più forte di chi lo accusa*, in «Tuttolibri», 21 novembre 1987.

¹⁹ G. Vattimo, *Il pensiero di Heidegger*, cit.

²⁰ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., pp. 57-60 (prefazione).

²¹ A. Marini, *ibidem*.

²² A. Marini, in A. Dal Lago, U. Galimberti, A. Marini, P.A. Rovatti, *Il filosofo e la sua ombra*, in «Alfabeta», dicembre 1987.

²³ Cfr. la precedente nota 12.

²⁴ J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 22.

²⁵ R. Rorty, *Prendere sul serio la filosofia*, in «Aut-Aut», 1988, 226-227, pp. 133-140 (p. 138).

²⁶ G. Vattimo, in «L'Espresso», 24 aprile 1988.

²⁷ F. Volpi, *Heidegger e la sua ombra*, in «Porto Franco», maggio 1988, 2, p. 5. Agli studi su Heidegger Franco Volpi ha dato contributi di grande livello. In particolare è da ricordare il suo libro *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984. Sul tema che qui interessa più da vicino è da vedere il suo studio *Karl Löwith e il nichilismo*, in «Aut-Aut», 1987, 222, pp. 21-37. In esso si dicono molte cose acute su Löwith, la cui autobiografia viene valutata come «uno dei quadri più lucidi e penetranti della cultura filosofica di allora e dei suoi rapporti con il nazionalsocialismo» (p. 28). Anche l'esposizione delle tesi di Löwith sulla «omogeneità» tra l'attitudine di pensiero heideggeriana e quella cultura dalla quale nasce il nazionalsocialismo, sulla «oscura ambiguità» della persona e dei comportamenti di Heidegger è assai equilibrata e attenta. Non mi riesce tuttavia di capire perché, nel sostenere la tesi di quella «essenziale congruità», Löwith si sarebbe «impettito» (p. 34). Volpi è giustamente convinto che il discorso heideggeriano sulla metafisica e sul suo superamento vada «visto e ripensato nell'approfondito confronto con i Greci, specialmente con Aristotele, e quindi nel confronto con Kant, ossia nella ripresa in grande stile dei problemi fondamentali della filosofia classica» (F. Volpi, *Heidegger e la storia del pensiero greco*, in «Itinerari», 25, 1986, p. 268). Ma anche quel confronto e quella ripresa in grande stile si svolsero in un preciso contesto.

²⁸ Cfr. U. Galimberti, in «Panorama», 20 settembre 1987; G. Marra-mao, in «Il Tempo», 30 ottobre 1987; P.A. Rovatti, in «la Repubblica», 28 aprile 1976 e 24 ottobre 1987.

²⁹ A. Dal Lago, *Il filosofo e la sua ombra*, in «Alfabeta», dicembre 1987.

³⁰ Cfr. la precedente nota 5.

³¹ R. Rorty, *Prendere sul serio la filosofia*, cit., p. 140.

³² *Nazista? No, perdente*, intervista con E. Severino di E. Rasy, in «Panorama», 8 novembre 1987.

³³ Come ha notato Massimo Mugnai in una nota di imminente pubblicazione: «Se con le premesse severiniane si vuole costruire un'inferenza sensata, si può tutt'al più concludere dalla relatività del concetto di verità (o dalla relatività dei valori) la relatività di qualunque giudizio di condanna (relatività in rapporto a determinati valori). Severino fa molto di più e dalla non assolutezza della verità conclude che la scelta a favore del nazismo è un errore politico *soltanto* perché il nazismo è risultato

perdente. Come dire che la non-assolutezza della verità implica che il più forte, colui che si afferma con la violenza, ha sempre e comunque ragione». Per il giudizio di Vattimo cfr. G. Vattimo, *Irrazionalismo, storicismo, egemonia*, nel vol. di N. Bobbio et al., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida, 1982, p. 258.

³⁴ «Il Tempo», 30 ottobre 1987.

³⁵ K. Löwith, *La mia vita in Germania*, Milano, Il Saggiatore, 1988, pp. 61-64. A proposito della «sconcertante giustapposizione», presente negli intellettuali, di perspicacia e di cecità, dei loro entusiastici resoconti di viaggi in paesi oppressi da forme intollerabili di dittatura è da vedere P. Hollander, *Pellegrini politici. Intellettuali occidentali in Unione Sovietica, Cina e Cuba*, Bologna, Il Mulino, 1988.

³⁶ A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

³⁷ Cfr. O. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, in A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, cit., p. 38; D. Losurdo, *Heidegger e la guerra di Hitler*, in «Storia e problemi contemporanei», I, 1988, 1-2, pp. 33-56 (pp. 41-42, 50); N. Tertulian, *Heidegger, il destino di una filosofia*, in «Rinascita», 6 novembre 1988.

³⁸ La recensione di A. Dal Lago è in «Aut-Aut», 1988, 226-227, pp. 148-154.

³⁹ Th. Sheehan, *Heidegger and the Nazis*, cit., p. 47. In un'intervista pubblicata su «Lettera Internazionale», V, 19, gennaio-marzo 1989, pp. 70-72 (che vedo durante la correzione delle bozze) Eugenio Garin dice cose importanti sulla fortuna di Heidegger nella filosofia italiana, giudica esatto il giudizio di Löwith («non è Heidegger che ha male interpretato se stesso quando si è schierato con Hitler, ma, al contrario, non hanno capito Heidegger coloro che non compresero perché egli abbia potuto farlo»), vede in «una discussione critica ravvicinata» e attenta alle «scansioni temporali» l'unica strada capace di evitare la falsa alternativa fra «la condanna in blocco e l'idolatria».

⁴⁰ R. Rorty, *Prendere sul serio la filosofia*, cit., p. 140. Fra i non molti autori che hanno sostenuto sugli organi di stampa tesi equilibrate va ricordato un efficace intervento di Diego Marconi. L'affermazione che il nazismo di Heidegger non compromette il suo pensiero «è senz'altro da sottoscrivere se significa che un grande filosofo non diventa un pensatore da poco per effetto delle sue opinioni politiche per quanto detestabili; se invece si vuol dire che la direzione del pensiero di Heidegger è opposta o comunque diversa da quella del nazismo, allora si deve osservare che ciò non è affatto ovvio» (D. Marconi, *Heidegger nazista*, in «L'Indice», 1988, 1, pp. 6-7). Più di vent'anni fa anche Umberto Eco aveva sostenuto la tesi della non-riducibilità del pensiero alla biografia e della loro contemporanea non-separabilità (U. Eco, *Il magnifico rettore nazista*, in «L'Espresso», 19 settembre 1965).

⁴¹ P. Chiodi, *Il problema della tecnica in un incontro fra Heidegger e Heinsenberg*, in «Aut-Aut», 1956, 32, pp. 87-108 (p. 103).

⁴² J. Habermas, *Il filosofo e il nazista*, cit., pp. 117-118. Habermas (p. 107) parla di «una concezione elitaria», di una «sfrenata feticizzazione dello spirito» e di una «idea missionaria» che Heidegger ebbe di sé e che gli consentì di «vedere il ruolo del proprio filosofare soltanto nel contesto di un destino mondiale escatologico». Per un primo orientamento nella vasta letteratura concernente Heidegger e il nazismo cfr. F. Volpi, *Karl Löwith e il nichilismo*, cit., p. 34; S. Moses, *Radicalité philosophique et engagement politique*, in «Le Débat», 1988, 48, pp. 169-171. Sono da vedere i testi di H.G. Gadamer, M. Blanchot, Ph. Lacoue-Labarthe ed E. Levinas, in «Le Nouvel Observateur», 22-28 gennaio 1988 che sono stati tradotti e introdotti da A.I. Davidson, *Symposium on Heidegger and Nazism*, in «Critical Inquiry», XV, 2, Winter, 1989, pp. 407-488.

⁴³ Gli originali tedeschi e la traduzione inglese sono pubblicati in Th. Sheehan, *Heidegger and the Nazis*, cit., pp. 41-42. Sheehan ha potuto utilizzare, nel suo lungo e ben documentato saggio, l'opera fondamentale di H. Ott, *M. Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, cit., che non era ancora stata pubblicata nel giugno («forthcoming September 1988»).

⁴⁴ Questa tesi, che è stata poi adottata dall'heideggeriano Ernst Nolte e che ha dato luogo ad un'ampia discussione fra gli storici tedeschi, venne respinta da Marcuse nella sua risposta a Heidegger del 13 maggio 1948: «Non si rende conto di essere con questa frase al di fuori della dimensione in cui è ancora possibile un dialogo fra due esseri umani, al di fuori del Logos? giacché solo al di fuori di questa dimensione "logica" è possibile spiegare e paragonare e concepire un crimine per il fatto che altri avrebbero fatto qualcosa di analogo». Le lettere di Marcuse furono pubblicate in «Pflalterstrand» (Frankfurt a.M.), vol. 209, 4 (17 maggio 1985), pp. 42-44 e parzialmente tradotte in «L'Espresso», 24 aprile 1988, p. 152. L'originale tedesco della frase di Heidegger qui tradotta è riprodotto (dal testo conservato negli archivi Marcuse a Francoforte) in Th. Sheehan, *Heidegger and the Nazis*, cit., p. 42.

⁴⁵ La frase fu pubblicata sullo «Spiegel» del 18 agosto 1986: cfr. J. Habermas, *Il filosofo*, cit., p. 117; V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988, p. 307. Come risulta dal saggio di Sheehan, il testo era già stato pubblicato in W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Freiburg, Alber, 1983, p. 25. Ad eccezione delle prime cinque parole, la frase è omessa nella conferenza del 18 novembre 1953 e nella versione pubblicata con il titolo *Die Frage nach der Technik*, in *Verträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967, I, p. 14 (cfr. *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1975, p. 11).

⁴⁶ L'originale e la traduzione inglese in Th. Sheehan, *Heidegger and the Nazis*, cit., p. 42. Sulla traduzione di *Austrag* e *austragen* cfr. il Glossario di F. Volpi nella sua edizione di M. Heidegger, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 487. Un testo pubblicato nello stesso 1949, l'*Introdu-*

zione a «*Che cos'è metafisica?*», tocca questo stesso tema: «Dobbiamo pensare come tutt'uno e come piena essenza dell'esistenza lo stare-dentro nell'apertura dell'essere, il sostenere sino in fondo (*austragen*) questo in-stare (la cura) e il resistere nella condizione estrema (essere per la morte)» (cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 326). Su questi temi è ancora utile: G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1963, pp. 45-71.

⁴⁷ J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., pp. 52-53, 118, 119, 134.

⁴⁸ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 67.

⁴⁹ Cfr. J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 55, dove la massima è attribuita ad Arthur Schnitzler.

Retrocesso a sciamano

Cerca sì qualcosa, e qualcosa di molto profondo, ma non è la verità. Fa ricorso a formule esorcistiche, come se volesse far risalire da sotto terra i vapori dell'essere. Ripete liturgicamente queste formule. Non rivela la profondità. La suscita.

Jeanne Hersch

Sciamano

Ho incontrato uno sciamano, per la prima volta, mezzo secolo fa, leggendo *I Greci e l'irrazionale* di Eric R. Dodds. Lo sciamano vi veniva descritto come una persona psichicamente instabile, dotato di vocazione religiosa. Dopo un periodo di ritiro, fatto di rigorosa disciplina, isolamento e digiuno, lo sciamano entra in possesso della capacità di passare ad una condizione di dissociazione mentale. Quando è in questo stato, non si pensa che sia «posseduto», si crede invece che la sua anima viaggi in regioni lontane, nel mondo degli spiriti. Anche si pensa che egli possa essere contemporaneamente in luoghi diversi: «Le sue esperienze gli conferiscono abilità nella divinazione, nella poesia religiosa e nella medicina magica. Da questo egli trae la sua importanza sociale. Diventa il depositario di una sapienza superiore»¹. Dall'epoca in cui Dodds scrisse il suo splendido libro, questa tematica si è grandemente complicata e arricchita. Anche a coloro che (come Adolphus Peter Elkin) hanno sostenuto il carattere del tutto «normale» della psicologia degli sciamani lo sciamanesimo è apparso sempre di più come un fenomeno globale, presente, con caratteristiche assolutamente simili, in tutto il mondo: fortemente radicato in Siberia, ma presente in Australia e Oceania, in India, in Giappone, in Tibet, nelle due Americhe. Questo carattere globale ha anche riproposto con forza il tema «vichiano» del rapporto fra somiglianze che dipendono da

comuni strutture formali e somiglianze invece legate ad una comune discendenza. In quel linguaggio: la storia che «corre in tempo» si muove o «scorre» sopra una «storia ideale eterna»? In un libro, che è giustamente diventato un classico, *Storia notturna: una decifrazione del sabba* (Torino, Einaudi, 1989) Carlo Ginzburg ha affrontato, proprio facendo riferimento agli sciamani, questo grande tema.

Diffuso anche a causa dell'uso (ricco di forzature) che ne ha fatto il movimento *New Age*, sciamano è un termine ormai entrato nel linguaggio comune. Nel *Dizionario italiano* curato da Tullio De Mauro, *sciamano* è, «presso varie popolazioni asiatiche e amerindie, un individuo a cui si riconoscono particolari poteri taumaturgici e divinatori, e in particolare la facoltà di comunicare con il mondo degli spiriti». Molto più ampio il *Nuovo etimologico* di Manlio Cortellazzi e Paolo Zolli che aggiunge precise notizie e, quanto all'uso comune, dichiara «Il termine sciamano è stato recentemente esteso a indicare, in senso figurato e con tono scherzoso o ironico, chi si circonda di un'aura di mistero, quasi agisse per facoltà soprannaturali e con procedimenti segreti o non comprensibili per i non iniziati. E soprattutto è riferito a medici che trattano i malati con distacco e non ritengono utile e opportuno metterli a parte delle terapie e della possibilità di guarigione, e della malattia stessa».

Sapevo che fra i suoi studenti Heidegger era stato qualificato come il piccolo mago di Messkirch, che Rudolf Augstein ne aveva parlato come di uno sciamano della parola, che Jean Améry si era a lui riferito come al «tristo mago del paese degli Alemanni». Quando ho visto che Antonio Gnoli e Franco Volpi avevano intitolato *L'ultimo sciamano* un libro che conteneva *conversazioni su Heidegger* (Milano, Bompiani, 2006), più che dalle conversazioni, sono stato incuriosito dal titolo. Dato che in passato avevo toccato un aspetto della fortuna italiana di Heidegger, mi sono reso conto che, almeno per quanto riguardava Franco Volpi, si era verificato un deciso e inatteso spostamento di posizioni. Chiamare Heidegger uno sciamano non solo scuote ben consolidate credenze e pone una quantità di problemi, ma

implica anche un giudizio di valore. Se Heidegger è uno sciamano, allora va espunto dalla filosofia. Ma può essere solo parzialmente uno sciamano e, in parole povere, può essere un po' filosofo e un po' sciamano. Questa è precisamente la soluzione adottata da Gnoli e Volpi: nella breve, ma densa introduzione il termine «sciamano» è scritto fra virgolette. Heidegger – affermano i due prefatori – è una personalità filosofica affascinante ed enigmatica nella quale «convivono evidentemente anime agli antipodi e potenze inconciliabili fra loro: quella dell'uomo di scienza, che conosce e pratica il rigore del concetto e dell'interrogazione, e al tempo stesso quella del pifferaio magico, del mistagogo, del seduttore che incanta con la musica e la parola». Questa mescolanza o convivenza non sembra implicare – almeno in riferimento al caso specifico – un giudizio di disvalore: Heidegger è infatti «un maestro in entrambi i registri: della logica e della seduzione, dell'argomentazione e dell'immaginazione, della ragione e della visione». Heidegger è quindi doppiamente grande: vuoi come filosofo vuoi come sciamano.

In questa pagina, secondo gli autori, dalla parte della filosofia stanno: il rigore del concetto, il rigore dell'interrogazione, la logica, l'argomentazione, la ragione. Dalla parte dello sciamanesimo: il magico, l'iniziazione ai sacri misteri, la seduzione, l'immaginazione, la visione. Emerge nel testo anche un tema certo non secondario che concerne la nozione di verità e la via di accesso alla verità. Vi si afferma (cito quasi alla lettera) che Heidegger si sentiva affidatario di una missione e custode di un mistero di cui lui soltanto sembrava possedere la chiave, che per lui la via che porta alla verità «non è accessibile a tutti gli uomini di buona volontà» che la verità, l'Essere, era per lui qualcosa che «ama nascondersi», qualcosa per sua natura «segreto»; che non può essere raggiunto mediante il pensiero logico-discorsivo, ma solo intravisto o intuito. «Ciò che il poeta o il pensatore possono compiere nei suoi confronti è, semmai, un piccolo furto prometeico»².

In modo non molto diverso Franco Volpi ribadiva queste tesi l'anno successivo e parlava, in riferimento all'ul-

timo Heidegger, di «una visione ispirata, un atteggiamento sciamanico o stregonesco che vorrebbe restituire al mondo il suo originario incanto», di un pensiero «che si apre alla dimensione del sacro e del divino, e che promette salvezza prima ancora che verità». Ritiene però anche che, così facendo, Heidegger ci abbia «restituito il senso di far filosofia in grande stile»³.

Dalla fenomenologia all'occultismo

Le idee espresse dagli autori di questa pagina ripetono, in uno stile particolarmente brillante, cose note da tempo. Non sono in grado di orientarmi nella sterminata bibliografia concernente Heidegger e non mi sogno certo di rivendicare una qualche priorità. Ho tuttavia letto con piacere queste pagine perché nella «lettura» annuale dell'Associazione il Mulino che ebbe luogo a Bologna vent'anni fa, nel settembre del 1988, avevo affermato cose davvero molto vicine a quelle contenute nella tesi della coesistenza filosofia/sciamanesimo in Heidegger: «Così come avviene nell'antica tradizione della sapienza ermetica, il tema della verità che è sepolta nel passato e nel profondo e che va ricercata al di là della "lettera" si salda in Heidegger al tema di una distinzione radicale fra i comuni mortali e coloro che sono tre volte uomini, fra gli "uomini-bestie" e gli "uomini-angeli" (come li chiamava Bovillus), fra coloro che sono capaci della verità e la massa degli indotti che è condannata all'illusione e all'ignoranza. Ogni esperienza di magia – scrisse alla metà del Cinquecento il mago Cornelio Agrippa – aborre il pubblico, vuol essere nascosta, si fortifica nel silenzio e viene distrutta nel momento stesso in cui viene dichiarata». Sostituendo alla parola «magia» la parola «pensiero» non sarebbe difficile attribuire espressioni come queste a molti filosofi del nostro tempo. L'ermetismo, che è senza dubbio una grande e complicata visione del mondo, è ancora, nel nostro secolo, ben vivo e vitale. Solo agli iniziati alla magia era concessa la possibilità di davvero pensare e davvero operare. Nella filosofia di Heidegger e in quella

di alcuni dei suoi discepoli, solo i Greci delle origini che «abitavano l'essenza del linguaggio» erano vicini al «pensiero» e solo il popolo tedesco (alla cui lingua, ancora nell'intervista allo «Spiegel» del 1966 viene attribuita l'unica possibilità di cominciare a «pensare») può assumere su di sé il destino della storia dell'Occidente. Tradizione ermetica e heideggerismo hanno, ai miei occhi, almeno cinque punti in comune: 1) il mito di una originaria e riposta sapienza; 2) una «visione cospiratoria» della storia come inarrestabile decadenza; 3) una considerazione fortemente elitaria ed aristocratica del sapere; 4) una accessibilità al pathos e all'esperienza carismatica di una guida spirituale ed una corrispondente inaccessibilità alla scepsti, alla trasparenza intellettuale, al *common sense*; 5) una spiccata preferenza per l'oscurità invece che per la chiarezza.

Ho accennato prima alla indubbia grandezza della tradizione ermetica. La fascinosa profondità di quella tradizione, la consapevolezza della sua decisiva rilevanza storica non mi pare debbano in alcun modo implicare un'adesione al tipo di valori che essa propone e continua a proporre alla cultura. Distinguere l'eredità di Atene da quella di Alessandria (come sapeva bene Aby Warburg) non è davvero una facile impresa. Ma le grandi scelte investono, com'è noto, solo grandi valori e implicano sempre opzioni né facili né ovvie»⁴.

Con lucidità, Vittorio Mathieu (nel 1988) aveva colto un punto essenziale: aveva parlato della presenza, in Heidegger, di «una sorta di disprezzo che potremmo chiamare ontologico (non, cioè, psicologico) degli ascoltatori e dei lettori» («L'Espresso», 24 aprile 1988, p. 149). L'anno successivo in *Filosofia* 88 (pubblicato da Laterza nel 1989 e curato da Gianni Vattimo), trovai un saggio di Maurizio Ferraris che parlava della filosofia di Heidegger come di una «transizione dalla fenomenologia all'occultismo». Ferraris aveva anche collegato questa transizione alla centralità del tema della storia nella filosofia heideggeriana e, in particolare, alla nozione di oblio: «Per Heidegger, che ha abbracciato la filosofia della storia entropico-spengleriana [...], il progresso non è che un lungo oblio, il continuo discostarsi dalle fonti

del pensiero: la presenza piena, che Husserl pensa come sempre disponibile per uno sguardo fenomenologico, si è data solo altrimenti, in altre epoche e in altri luoghi da cui siamo distanziati temporalmente». La storia è deriva e oblio e proprio da ciò deriva l'enfasi di Heidegger «sulla irrecuperabile distanza temporale, che fa sì che ogni presenza non sia che traccia, degenerazione, oblio – e che noi non abbiamo ancora cominciato a pensare»⁵.

Nel 1991, anche confortato dalla lettura del saggio di Ferraris, ribadivo le mie conclusioni: «Quando l'ambiguità e l'enigmaticità del linguaggio diventano essenziali ad una filosofia e la chiarezza linguistica viene accuratamente evitata ed esplicitamente condannata come espressione di semplice buon senso e di superficialità; quando il tema "guardare al passato", l'affermazione di una Riposta Sapienza delle Origini e l'immagine di una Verità che è all'Inizio dei Tempi diventano le grandi idee guida e i motivi centrali di una filosofia; quando infine viene teorizzata una differenza di essenza fra gli eletti e i pneumatici (che possono attingere a quella Sapienza, vivere gli "attimi" e intravedere e indicare il Destino) e coloro che restano per sempre confinati nella temporalità del quotidiano e sono capaci solo di intelletto, ma del tutto incapaci di Pensiero; quando tutto questo avviene *contemporaneamente* o in una stessa filosofia, allora l'antica Tradizione Ermetica rivela la sua non spenta presenza; mostra la sua operante persistenza, celebra i suoi tardivi trionfi»⁶.

Come quasi sempre accade, le radici delle nostre convinzioni risalgono a ricordi di tempi lontani. Cosa aveva detto di diverso Jeanne Hersch rievocando le lezioni heideggeriane del 1933? «Nei suoi corsi e seminari del 1933, così come durante il colloquio di Cerisy-la-Salle organizzato attorno a lui dopo la guerra, ho sempre avuto la stessa impressione: egli non ama la verità. Cerca sì qualcosa, e qualcosa di molto profondo, ma non è la verità. Fa ricorso a formule esorcistiche, come se volesse far risalire da sotto terra i vapori dell'essere. Ripete liturgicamente queste formule. Non rivela la profondità. La suscita. Non propone il suo pensiero al pensiero degli altri. Lo impone e l'imposi-

zione del suo pensiero è più importante del suo contenuto... C'è del religioso, lì dentro, del mistico, c'è del pathos, dello psicologico, del teologico; ma subito l'autore ci assicura che non v'è nulla di tutto questo e che si è capito male»⁷.

A distanza di vent'anni dal mio intervento heideggeriano, il livello del mio conforto è ulteriormente cresciuto. Nel nuovo millennio anche Franco Volpi, che è, in Italia, uno dei maggiori conoscitori del pensiero di Heidegger, scrive o sottoscrive un testo che mette in luce gli aspetti sciamanici dell'opera di Heidegger e li considera parte costitutiva ed essenziale del suo pensiero.

Ultimo?

Relativamente al titolo scelto da Gnoli e Volpi ho una sola riserva. Non mi riesce di credere che Heidegger sia definibile come *ultimo* sciamano. Ritengo infatti che gli sciamani travestiti da filosofi o i pensatori per metà filosofi e per metà sciamani continueranno a godere di un ampio spazio nella filosofia. Credo inoltre che la specie sciamanica o semi-sciamanica si sia, negli ultimi decenni, grandemente diffusa e rafforzata ed abbia addirittura iniziato la pacifica invasione dell'unico impero sopravvissuto nel secondo millennio. Anche nel variopinto e affascinante mondo della filosofia accadono infatti cose imprevedute e crollano partizioni e dicotomie che funzionavano (anche all'interno del mondo accademico) come muri invalicabili: filosofie analitiche e filosofie metafisiche; discorsi scientifici e discorsi retorici; solutori di problemi e ricercatori di problemi; lettori solo in tedesco e lettori solo in inglese; persone che consideravano la logica di Hegel la costruzione di un fanatico e persone che identificavano il pragmatismo con una specie di sottopensiero adatto ai «bambinoni» del Nuovo Mondo; studiosi che consideravano i neoempiristi come tecnocrati disoccupati e studiosi che vedevano nei pensatori metafisici solo dei poeti e dei musicisti falliti. Oggi le carte si sono grandemente rimescolate e nei dipartimenti di Filosofia del Centro dell'Impero, un tempo dominati dalla Filosofia Finalmente

Scientifica, trovano sempre più largo ascolto i seguaci di Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Foucault, Derrida.

Non si tratta di «mode», come credono molti sprovveduti, ma solo del persistere di antiche, antichissime alternative e del loro periodico riemergere. All'immagine della filosofia come dialogo, discussione, disputa si è sempre contrapposta – fino dalle origini del pensiero europeo – una *differente immagine del sapere: come iniziazione, come rivelazione, come un essere vicino agli dèi, come un patrimonio che solo pochi possono attingere*. Empedocle prometteva la sconfitta della vecchiaia e il dominio sulle tempeste, affermava di poter resuscitare i morti, vestiva di porpora, e i suoi discepoli sacrificarono a lui come a un dio, dopo che era morto nel fulgore di una luce celeste. I suoi frammenti apparvero a Dodds come l'unica fonte che potesse darci l'idea di quello che realmente era uno sciamano greco⁸. Socrate era quasi brutto e aveva il naso camuso, vestiva come tutti i suoi concittadini, si aggirava per le piazze attaccando discorso con amici e passanti, ponendo domande comprensibili e in apparenza banali, che affrontavano questioni interessanti per ogni essere umano e che, a lungo andare, parvero pericolose.

A differenza di Heidegger, ma nel suo stesso secolo, Bertrand Russell credeva che la filosofia potesse aiutare le persone a vivere meglio, scrisse raffinate opere di logica di ardua lettura e anche una montagna di testi che si rivolgevano in modo chiaro e diretto ai suoi contemporanei non-filosofi. Quelle sue pagine cercavano di cambiare i modi di pensare e di vivere non dei filosofi e degli intellettuali, ma delle donne e degli uomini del suo tempo: quelli che si arrabattano nella quotidianità e che tuttavia, di tanto in tanto, sono costretti a scelte decisive che implicano «visioni del mondo».

Per concludere su questo punto, sono sempre più portato a credere che sia ancora valida quella che Pierre Bayle considerava una «giudiziosa riflessione sulla natura delle conoscenze umane» e che inseriva nella nota G alla voce *Rorarius*: «Una posizione filosofica messa con le spalle al muro, sconfitta, stremata, trova sempre i mezzi per risolle-

varsi, quando, abbandonando la difensiva, passa all'attacco con diversioni e ritorzioni. Il combattimento fra le varie scuole filosofiche si sviluppa sempre come la lotta che per un po' di tempo vi fu fra i Greci e i Troiani la notte della caduta di Troia: volta a volta si vincono vicendevolmente, a seconda che riescono a passare dalla difesa all'attacco»⁹.

L'antica contrapposizione fra sciamani e filosofi è ancora in mezzo a noi. A differenza di coloro che credono nel progresso, nel futuro radioso, nel sole dell'avvenire, nell'avvento della verità, anche a differenza di coloro che riscrivono il Libro dell'Apocalisse e profetizzano un immanicabile Futuro Catastrofico, penso che si possano raccontare soltanto Storie e non si possa mai raccontare La Storia. Ritengo inoltre che la liberazione dalle illusioni (come teorizzò Sigmund Freud) abbia il carattere di una speranza e che esse abbiano ancora davanti un avvenire assai più lungo di quanto egli, nel 1927, non fosse portato a pensare.

Revisionismo heideggeriano

Il passaggio da filosofo a sciamano o da pensatore a metà/sciamano e metà/filosofo non è un passaggio da poco o indolore. Probabilmente (almeno per quanto concerne l'Italia) è indice che è in corso una crisi (o una profonda revisione) dell'immagine di Heidegger. Da questo punto di vista, il percorso di Franco Volpi mi sembra particolarmente degno di attenzione.

Nel 1989, quando imperversava tra gli studiosi e sulla stampa la disputa sul nazismo di Heidegger, avevo tentato – solo relativamente all'Italia, date le mie scarse competenze – una tipologia o classificazione degli «interventi a difesa» classificandoli sulla base di quattro categorie: 1) i *minimizatori*, i quali affermano che non è il caso di scandalizzarsi troppo; 2) i *dissociatori* per i quali il problema non esiste perché le ideologie hanno a che fare solo con la psicologia delle persone e la filosofia ha invece a che fare con la verità; 3) i *nichilisti* per i quali la discussione è del tutto inutile dato che le differenze tra cristianesimo, capitalismo,

marxismo, nazionalsocialismo sono solo «di superficie» e pertanto non esistono validi criteri per emettere giudizi; 4) gli *elitisti* secondo i quali non siamo all'altezza necessaria per poter giudicare (sostenendo questa tesi, gli enunciatori si collocavano automaticamente dalla parte di quelli che erano all'altezza).

Di fronte a molte di quelle affermazioni, mi chiedevo: davvero il «senso comune» non può portare il suo giudizio sulle grandi tragedie della storia? Le grandi tragedie impegnerebbero «davvero» soltanto i «pensatori»? E solo loro sarebbero autorizzati a interpretarle, a parlarne? Mi sembrava anche che di fronte alle innumerevoli e davvero poco illuminanti diagnosi politiche scritte nel Novecento da un numero grandissimo di filosofi e di intellettuali (molto qualificati e talora legittimamente qualificabili come «grandi») sui vari paradisi terrestri realizzati in questo secolo sul pianeta dalle varie rivoluzioni di destra e di sinistra ci fosse (se l'argomento non fosse tragico) molto da ridere. Oppure si doveva stare attenti a distinguere fra i Veri Filosofi e i Normali Filosofi che sarebbero poi gli «uomini della strada» indebitamente mascherati da Filosofi?

La stragrande maggioranza di coloro che assunsero una posizione all'interno di una delle molte «grandi tragedie» della storia poteva solo fare appello a quella che Massimo Cacciari chiamò (in quell'occasione) la «melassa» del loro senso comune. Non leggevano di filosofia e si limitarono di conseguenza ad effettuare una serie di scelte sul piano degli accadimenti «ontici». Alcune di quelle scelte erano davvero molto impegnative, ma costoro non si sentirono affatto costretti da un Implacabile Destino. Credo questo andasse detto principalmente a difesa della memoria dei molti (verso i quali abbiamo un debito) che persero la vita a causa delle scelte effettuate, che non avevano mai studiato filosofia e avevano a disposizione solo la loro «melassa».

In quel saggio, avevo inserito Franco Volpi nel secondo e più affollato gruppo (che comprendeva anche Alessandro dal Lago, Umberto Galimberti e Gianni Vattimo). Volpi, nei suoi interventi, era stato estremamente perentorio anche alla luce della sua fermissima convinzione che Heidegger

non solo sia stato un pensatore «grande» del Novecento (il che appare a chiunque indiscutibile) ma decisamente «il più grande»: «La verità è che Heidegger – lo si inchiodi o non lo si inchiodi al nazionalsocialismo – rimane il più grande pensatore del nostro secolo». Stranamente, alla pagina seguente dello stesso articolo, Volpi ammorbidiva un po' la sua tesi: «mi permetto di continuare a credere che Heidegger sia stato uno dei grandi Maestri di pensiero e probabilmente il massimo filosofo che il Novecento abbia avuto». Ma era un ammorbidimento apparente. Questa conclusione giungeva infatti al termine di un periodo nel quale a Rosellina Balbi, la compianta e stimabile e brava giornalista di «la Repubblica», veniva addirittura negato il diritto di esprimere l'opinione che Heidegger non dovesse essere considerato un Maestro¹⁰. Gli argomenti del Volpi erano del tipo seguente: ma Sartre e Jaspers e Gadamer e Derrida non lo hanno forse considerato tale? «Quale autorità o quale diritto speciale può arrogarsi Rosellina Balbi, più di Sartre e di Jaspers, più di Gadamer e Derrida per pretendere di giudicare l'insegnamento di quel grande Maestro»? A volte non capisco bene: Franco Volpi esplicitamente sostiene che per esprimere un giudizio su un grande filosofo bisogna essere grandi quanto il medesimo? Oppure grandi quanto un suo interprete qualificabile come grande? Ritiene che per farlo sia necessario possedere un «diritto speciale»? Per esprimere un suo parere su Leibniz, Massimo Mugnai deve essere sicuro di valere almeno quanto Bertrand Russell? E come fa Enrico Berti che di continuo esprime pareri su Aristotele?

Volpi aveva enunciato con chiarezza il principio-guida dei *dissociatori*: «Essere e tempo è un'opera impolitica e l'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo non fu un atto filosofico»¹¹. Soprattutto per questo lo avevo collocato in quella categoria, anche se mi restavano aperte non poche domande. Sarei infatti disposto ad ammettere che non tutte le azioni di un filosofo siano qualificabili come atti filosofici. Per esempio lavarsi i denti pare proprio non esserlo. Forse anche (come molto più raramente accade nella parrocchia filosofica) ammazzare la moglie. Ma l'iscrizione

al partito nazionale fascista di Giovanni Gentile e il rifiuto al giuramento di Piero Martinetti? E l'allocuzione heideggeriana del 17 maggio 1933 con la connessa «disponibilità a spingersi fino all'estremo» e il *Sieg Heil* tedesco «alla nostra grande guida Adolf Hitler»?¹² Tuttavia ora mi accorgo, riconsiderando le quasi incredibili affermazioni di Volpi sul «diritto speciale», che avrei anche potuto considerarlo il Principe degli Elitisti. Comunque, in quanto teorico della dissociazione, Volpi era stato, come al solito, molto deciso e sicuro di sé. Aveva dichiarato che «mescolando Heidegger e l'ideologia nazionalsocialista si finisce per non capire né Heidegger né il nazionalsocialismo». Aveva affermato che le analisi dirette a rintracciare connessioni tra la filosofia di Heidegger e il nazismo assomigliavano al tentativo di «inchiodare un budino a un muro» e si era anche spinto sul difficile terreno delle previsioni: «credo che i tentativi di dimostrare che esiste una certa connessione tra pensiero heideggeriano e ideologia nazionalsocialista siano destinati a fallire»¹³.

Storia di un budino e di una piccola «Kehre»

L'espressione «inchiodare un budino su un muro» mi suonò davvero strana e pensai ad un per me sconosciuto modo di dire vicentino. Allora non sapevo che quell'espressione è tedesca, che arrivò alle prime pagine dei giornali quando fu usata da un Cancelliere, che esiste in commercio addirittura un libro per ragazzi (scritto da Christine Nöstlin) intitolato *Nagle einen Pudding am die Wand*. Improvvisamente mi si è fatta luce: forse, avendo preso sul serio l'affermazione di Heidegger secondo la quale si può davvero *pensare* solo in tedesco, Volpi ha realizzato una difficile impresa: pensa in tedesco anche quando sta scrivendo in italiano. Credo sia proprio così e ne ho avuto almeno un'altra conferma. Franco Volpi vuole esprimere il seguente concetto: dato che in Italia la filosofia è messa male, cosa volete che ci venga a fare un giovane studente di filosofia non italiano? Volpi non scrive *studente non italiano*, oppure

straniero, oppure *forestiero*, oppure *oltremontano*, oppure *d'oltreconfine*, oppure *transalpino*, oppure *esotico*, oppure *immigrato*. Scrive: «Chi dovrebbe venire ad ascoltare un giovane tedesco in Italia?». Mi pare evidente: ritiene che per gli studenti non tedeschi vada bene anche il provincialismo e lo specialismo cieco (queste sono sue espressioni) e la poco rilevante (a suo avviso) merce filosofica italiana?

In ogni caso (nella specifica circostanza) quel budino è rimasto attaccato al muro e la profezia di Volpi si è rivelata clamorosamente sbagliata. Si può certo dissentire dalle tesi cosiddette revisioniste di Ernst Nolte, ma è certo che anche il suo libro heideggeriano del 1992 (tradotto in italiano nel 1994), mentre «giustifica» i comportamenti politici di Heidegger, offre un'articolata, ben documentata e convincente dimostrazione di come tra la filosofia di Heidegger e le sue opinioni politiche sia stata presente una indiscutibile, forte, profonda e radicata connessione: l'impegno politico nazionalsocialista del 1933-34 non appare a Nolte «una escursione episodica al di fuori dell'ambito filosofico nella regione della politica quotidiana». Quell'impegno aveva infatti alla base una speranza *filosofica* che negli anni e decenni successivi «si dilatò in una speranza molto meno cauta a proposito della condizione del mondo». Nelle pagine conclusive Nolte si dichiara perfino convinto che Heidegger viene inteso in modo insufficiente se affrontato *solo come filosofo* perché, anche se «non coinvolge tutto», «il rapporto con la politica e la storia non è meramente episodico nella vita di Heidegger, bensì essenziale»¹⁴. In forma diversa Otto Pöggeler, nel 1983, era già pervenuto a parlare di una prossimità di Heidegger al nazionalsocialismo che non dipendeva da una accidentalità, ma da un ben definito orientamento di pensiero dal quale Heidegger non riuscì mai a distaccarsi. I «fatti» che sono legati al periodo del rettorato – insisteva Pöggeler – non possono essere visti allo stesso modo in cui Heidegger si credeva autorizzato a vederli¹⁵.

È difficile dire quando cominci la marcia indietro – che è tuttora in atto – di Franco Volpi. All'entusiastica qualifica di Heidegger come *il più grande* Volpi rinuncia già su «la

Repubblica» del 21 maggio 1996. Qui rende definitivo l'amorbidimento della tesi iniziale e arriva addirittura non solo a fare esplicitamente un altro nome, ma anche a riferirsi ad altri pochissimi: «Assieme a Wittgenstein e a pochissimi altri, Heidegger svetta tra i grandi maestri del Novecento». Heidegger ha un'altra fondamentale caratteristica: «Sta ancora lì come un macigno solitario che i flutti del dibattito contemporaneo lambiscono senza riuscire a smuovere». Un *immobile macigno* capace di *svettare*? Non è un po' troppo anche per un filosofo grande? Volpi ha scritto sul rapporto fra Heidegger e Brentano, anche su Heidegger e Aristotele, ma non ha mai pubblicato un libro (ovvero una monografia) sul suo filosofo destinato a durare nel tempo come, in modi diversi, è accaduto ai libri di altri studiosi italiani come Pietro Chiodi, Costantino Esposito, Emanuele Severino, Gianni Vattimo e come indubbiamente accadrà a quello, recentissimo, di Stefano Poggi. Volpi conosce bene i testi, ha tradotto – ottimamente a parere degli specialisti – una montagna di pagine scritte da Heidegger. Soprattutto con queste ultime e con una quantità davvero rilevante di interventi, conferenze, interviste, articoli e articoletti su quotidiani, relazioni a congressi e lezioni e seminari in Italia e fuori, organizzazione di congressi, saggi su qualificate riviste ha dato un contributo davvero decisivo alla diffusione nella cultura italiana non solo della filosofia, ma anche del mito di Heidegger. Mi sembra però l'unico fra i non pochi specialisti italiani dello heideggerismo a far uso di una borsa retorica come quella qui sopra descritta.

Dopo la comparsa del libro di Nolte, il giudizio di Volpi sul rapporto filosofia/politica in Heidegger subisce una svolta. Ora, anche sulla base di nuovi testi heideggeriani, Volpi prende atto che «concetti pesanti» come *popolo*, *spirito*, *lingua*, *razza* fanno la loro entrata nel vocabolario filosofico heideggeriano. Heidegger, conclude, non era in rotta con il regime. Ora Volpi si pone la stessa domanda che molti si erano posti prima di lui. Come è possibile che un pensiero come il suo non abbia riconosciuta la realtà che andava affermandosi? Come l'ottusità politica si può associare alla profondità filosofica? L'analfabetismo politico

era allora diffuso, afferma Volpi, tra i professori tedeschi di filosofia. Il caso di Heidegger ora gli appare come «il paradigma di una diffusa e scandalosa dissociazione di filosofia e capacità di giudizio politico». Ritiene anche che esista un problema di fondo: «C'è qualcosa che non funziona nel modo in cui la filosofia si è rapportata alla politica... una discrepanza tra il regime del pensatore solitario e il vivere comune degli uomini» («la Repubblica», 3 dicembre 2002). Ancora una volta debbo sottolineare un motivo di consenso dato che nell'agosto del 1990 in una recensione al libro di Hugo Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici* (Milano, Sugarco, 1990), avevo riassunto la sua posizione scrivendo che la filosofia di Heidegger non è certo riducibile o risolvibile nel suo nazismo e che tuttavia un conto è identificare una filosofia con un'ideologia professata dal suo autore e un altro conto è negare (come molti hanno fatto) l'esistenza di ogni e qualsiasi connessione tra una filosofia e l'ideologia che ne accompagna la crescita. Per Hugo Ott «l'accecamento pratico-politico di Heidegger e la sua consapevolezza filosofica fanno parte di uno stesso tessuto teorico»¹⁶.

Anche i filosofi «piccoli» (quelli che non sono macigni e che non sveltano) hanno indubbiamente diritto ad una loro *Kehre*, anche se a scartamento ridotto. Quest'ultima, nel caso di Volpi, non potrebbe essere più radicale. Si manifesta non solo nella prefazione alle interviste raccolte nel volumetto *L'ultimo sciamano: conversazioni su Heidegger*, ma – più ancora – nella postfazione al libro di José Pablo Feinmann, *L'ombra di Heidegger* (entrambe scritte in collaborazione con Antonio Gnoli) ove si afferma, con parole giustamente pesanti, che la «grandezza filosofica si accompagna a volte testardamente all'abiezione politica» e si dichiara che il romanzo di Feinmann «ci fa vedere come la torbida e pericolosa ambiguità del pensiero di Heidegger sia connessa proprio alla sua grandezza di teoreta»¹⁷.

I mutamenti di opinione (soprattutto quando avvengono in una direzione che appare giusta a chi scrive) non possono che apparire positivi, e non c'è che da complimentarsi con chi è capace di abbandonare vecchie opinioni. I com-

plimenti (aggiungo fra parentesi) riguardano solo Franco Volpi perché ho l'impressione che Antonio Gnoli (che da tanti anni leggo volentieri) sia sempre stato convinto di quella torbida e pericolosa ambiguità. Di quest'ultima, va aggiunto, era da sempre convinto anche Enrico Berti, il riconosciuto maestro di Franco Volpi. Su «L'Avvenire» del 25 ottobre 1989 si era riferito al mio saggio *Avvocati in provincia* come a pagine che mostravano «con argomenti incontrovertibili (desunti dalle ineccepibili biografie di Löwith, Ott e Sheehan) non solo l'intensità e la continuità dell'adesione di Heidegger al nazismo, bensì anche la stretta connessione esistente tra la sua filosofia e questa ideologia».

L'adesione al nazismo e la connessione con il nazismo, aggiungeva Berti (facendo riferimento a un libro di Luigi Stefanini pubblicato nel 1952) erano ben note da tempo, e concludeva: «sono state messe in dubbio solo recentemente, per una specie di autodifesa da parte degli heideggeriani di sinistra». Quasi tutte le critiche da me rivolte ai postmoderni gli apparivano inoltre convincenti: «prima fra tutte quella di non avere altro argomento con cui opporsi alla modernità che quello di una ricostruzione storica semplificata, unidirezionale e sostanzialmente falsa». Per quanto riguarda la svolta di Volpi, mi pare restino in piedi alcune legittime curiosità. Davvero, per mettere in crisi la tesi dei dissociatori e per rendersi conto di quelle ambiguità, era necessario aspettare Nolte e Feinmann e l'inizio del nuovo millennio? La filosofia non era stata presentata dall'Ultimo Sciamano, in un corso universitario del 1935 (pubblicato nel 1966 e tradotto in italiano nel 1968), come un pensiero che schiude le vie di un sapere «in cui e per cui un popolo possa comprendere e attuare il proprio essere nel mondo della storia dello spirito»? In quelle pagine l'Europa era definita come in preda ad un inguaribile accecamento, stretta nella morsa della Russia da un lato e dell'America dall'altro e Russia e America erano qualificate «da un punto di vista metafisico la stessa cosa». La decadenza è così estrema che non può essere percepita: «L'abbuiarsi del mondo, la fuga degli dèi, la distruzione della terra, la riduzione dell'uomo a massa, il sospetto gravido d'odio contro tutto ciò che

è creativo e libero ha in tutta la terra raggiunto una tale proporzione che categorie così puerili come pessimismo e ottimismo sono diventate ormai da gran tempo risibili». Da una descrizione, per così dire, condotta dall'esterno, improvvisamente si passa al *noi*, a qualcosa che riguarda da vicino colui che scrive e il popolo al quale egli appartiene. L'Europa era descritta come in una morsa. Ora viene chiarito che siamo noi, «il nostro popolo, il popolo tedesco che, in quanto collocato nel mezzo, subisce la pressione più forte della morsa». Quel popolo è «il più esposto ed è insieme il popolo metafisico per eccellenza». Di fronte all'Europa sta la metafisica necessità di una «grande decisione» ed esiste un «popolo storico» che ha quella decisione di fronte a sé. La domanda «che cosa ne è dell'essere? qual è il senso dell'essere?» non ha lo scopo di fondare un'ontologia. Si tratta di tutt'altro: di «ricollocare l'esistenza storica dell'uomo, che è come dire il nostro più autentico esserci futuro, con la totalità della storia a noi destinata, nella potenza dell'essere da rivelarsi in modo originario»¹⁸.

Mi sono chiesto: che significato va attribuito al continuo, martellante ripetere – di fronte ad ogni sottolineatura delle compromissioni o delle vicinanze di Heidegger con il nazismo – che si tratta di cose già note? Non si tratta solo di un modo per evitare o impedire che se ne parli? Agli specialisti di Heidegger era certamente noto che in un testo del 1939-1942 (edito nel 1998) e negli scritti su Jünger (pubblicati nel 2004) Heidegger era arrivato ad affermare che «la selezione razziale è metafisicamente necessaria», che «il pensiero della razza scaturisce dall'esperienza dell'essere come soggettività» e aveva parlato, nello stesso contesto, di «essenza non ancora purificata dei tedeschi»¹⁹.

Parlando di Heidegger un giorno sì e uno no su giornali a grande tiratura gli studiosi italiani specialisti in heideggerismo (a quanto mi risulta) non hanno mai parlato di frasi come queste. Tutto, una volta pubblicato, è definibile come «già noto». Il loro silenzio è dipeso dal fatto che si trattava di cose già note? Oppure dal fatto che frasi come quelle qui sopra riportate rendono davvero difficile il compito, sempre più improbo, dei minimizzatori?

Roghi di libri (reali e immaginari)

Nello stesso periodo in cui scrive la prefazione all'*Ultimo Sciamano* – che esce nell'aprile del 2006 – Franco Volpi continua tuttavia a reprimere o tentare di reprimere o confutare o ridimensionare o ridicolizzare ogni sottolineatura di connessioni tra il nazismo e i pensatori che stanno al centro del suo interesse. Heidegger è stato declassato a semi-sciamano, sui rapporti tra filosofia e politica in Heidegger Volpi ha cambiato opinione, ma Volpi non si è occupato solo di Heidegger. Ha dato un contributo notevole anche alla conoscenza dei testi e del pensiero di Carl Schmitt, uno dei maggiori giuristi e scienziati della politica del Novecento che fu anche presidente dell'associazione dei giuristi nazionalsocialisti.

Sul Domenicale de «Il Sole-24 Ore» del 25 febbraio 2007 pubblicai una mezza colonna di recensione ad uno smilzo libretto curato da Carlo Angelino e pubblicato dalle Edizioni del Melangolo di Genova nel quale sono stati raccolti e tradotti in italiano tre testi di Schmitt. Il primo testo, scritto sul quotidiano ufficiale del Partito Nazista il 31 maggio 1933, iniziava con un elogio della gioventù studentesca che «ha dato alle fiamme la spazzatura antitedesca» e terminava con un'invettiva contro Einstein elaboratore di una teoria indissolubilmente legata al suo essere un ebreo. Il secondo testo, intitolato *Il Führer custode del diritto*, intendeva giustificare in termini giuridici lo sterminio dei membri e dei capi delle SA effettuato durante la cosiddetta «notte dei lunghi coltelli». «Dall'essenza del suo essere guida suprema – scriveva Schmitt facendo riferimento a Hitler – discende anche l'essenza dell'essere giudice altrettanto supremo». L'azione del Führer, continuava «è stata un genuino atto di giurisdizione; essa non sottostà alla giustizia, ma è essa stessa la giustizia suprema». Nel terzo testo, intitolato *La scienza tedesca del diritto in lotta contro lo spirito ebraico* si affermava la necessità di una «ripulitura delle biblioteche» dagli scritti di autori ebrei. Perché «un autore ebreo non ha per noi nessuna autorità in

un qualunque ambito di studi». Stiamo infatti lottando per «la purezza incontaminata del nostro popolo tedesco».

Su pagine come queste era discesa, per molti decenni, una coltre di silenzio mentre invece fortemente cresceva, anche in Italia, la presenza di Schmitt. A Destra Gianfranco Miglio paragonava Schmitt a Tucidide elogiandone non solo la grandezza, ma anche l'onestà di studioso; in Francia Alain de Benoist lo poneva al centro della sua riflessione politica. Presso i filosofi della Sinistra, Schmitt (assieme a Nietzsche) diventava un autore sempre importante e significativo. Si sono moltiplicati i teorici di una politica fondata sul decisionismo e sull'antitesi amico-nemico. La teoria del partigiano è diventata, a sinistra, oggetto di culto. Jan-Werner Müller ha scritto un libro sulla fortuna di Schmitt nel dopoguerra²⁰ e ha dedicato un capitolo alla presenza di Schmitt nella nuova sinistra e nei movimenti antiglobalizzazione mostrando fra l'altro che *Impero* di Michael Hardt e Antonio Negri (Milano, Rizzoli, 2002) è un testo fortemente pervaso dal pensiero schmittiano. Già nel 1987, in Germania, Habermas si era chiesto per quali ragioni i rivoluzionari della Destra esercitassero un fascino tanto profondo sulle subculture della Sinistra e aveva scritto: «Si direbbe che, almeno in Germania, qualcuno abbia trasferito direttamente la propria libido da Fidel Castro a Carl Schmitt» («la Repubblica», 24 ottobre 1987).

Lo stesso tipo di trasferimento è largamente presente anche in Italia. Nei suoi molti scritti, Danilo Zolo (che tuttavia non nasconde, come fanno molti altri, il nazismo di Schmitt) simpatizza con il realismo-cinismo politico di Hegel e con il suo sarcasmo antikantiano, ironizza sulle illusioni illuministiche e moralistiche di Kant, vede nella Nato e nell'Onu una bieca reincarnazione della Santa Alleanza, considera Habermas il fautore di una politica di aggressione imperialistica, parla di «moralismo militare» a proposito di Habermas, vede nella sua filosofia «una copertura ideologica alla occidentalizzazione del mondo»²¹. Dopo che sono divenuti del tutto intercambiabili nell'intero globo terracqueo i libri nei quali si studia che cos'è il

mondo e in quali modi si può intervenire su di esso, dopo che si sono largamente unificate le economie e tendono ad uniformarsi non solo i modi per allungare la vita e sfuggire alle malattie, ma perfino gli stili di vita, Zolo ritiene che non sia possibile pensare ad un insieme (anche minimo) di valori o regole o principi che possano valere per tutti gli abitanti del pianeta. Rifiuta energicamente l'universalità dei diritti umani e ritiene anche che tentare di affermarli sia non solo ingenuo ed ingiusto, ma addirittura pericoloso. Sembra pensare che difendere o proteggere il diritto a non essere sottoposto a torture o a non essere sottoposto a mutilazioni o a non essere ucciso a causa dell'appartenenza ad una determinata etnia comporti non una maturazione, ma una inevitabile costrizione, una forzata adesione agli stili di vita dell'Occidente. Zolo interpreta il terrorismo come una risposta strategica all'egemonia dell'Occidente e come una protesta e una rivolta contro le disparità tra le grandi potenze industriali e i paesi deboli e poveri. Con scarsa fantasia, sposa integralmente la tesi di una delle parti in lotta e dichiara che c'è un solo, vero e autentico modo di sconfiggere il terrorismo: «Liberare il mondo dal dominio economico, politico e militare degli Stati Uniti e dei loro alleati europei»²².

È pertanto comprensibile che, dopo gli anni '60, il dichiarato e indiscutibile nazismo di Schmitt sia diventato un tema fuori moda ovvero un argomento del quale si preferisce non parlare. Quando, nel 2005, fu tradotto in Italia il pamphlet di Yves Charles Zarka intitolato *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Franco Volpi scrisse che si trattava di cose note e di testi noti e che era pertanto assolutamente inutile aver tradotto e pubblicato il libro. Dato che mi considero un dilettante di fronte ad ogni libro che non sia stato scritto fra l'inizio del Quattrocento e la fine del Settecento, e che non avevo mai letto prima di allora le pagine così crudamente e fanaticamente naziste di Schmitt, mi venne spontaneo domandarmi: *cose note e testi noti a chi?* A quel meno di un centinaio di persone che in Italia studiano in tedesco il pensiero tedesco del Novecento? E inoltre: ha senso usare un argomento del genere scrivendo

su un grande quotidiano che viene visto da un mezzo milione di persone fra le quali i filosofi sono indubbiamente una davvero molto esigua minoranza? Se si assume il punto di vista di un lettore non specialista di filosofia (o di quella specifica filosofia), la pubblicazione del pamphlet di Zarka e soprattutto di quei tre testi di Schmitt non può non apparire (come apparve a me e credo a molti altri lettori) oltremodo opportuna.

Anche di fronte a queste affermazioni (così come quando fu pubblicato il pamphlet di Zarka) Franco Volpi ha avuto una reazione abbastanza incomposta. Ha scritto su «la Repubblica» del 22 marzo 2007 un pezzo che inizia con la domanda «Bisogna bruciare Carl Schmitt?». Il riferimento ad un rogo metaforico a proposito di un autore che ha scritto un'appassionata esaltazione di roghi scoppiettanti e non metaforici nei quali venivano ridotti in cenere pagine di Baruch Spinoza, Sigmund Freud e vari suoi distinti colleghi universitari (il 10 maggio del 1933 furono bruciati circa ventimila libri nelle piazze delle città tedesche) ha il suono, che ovviamente Volpi non percepisce (e forse non riesce a percepire), di un umorismo un po' sinistro. Inoltre davvero non mi riesce di capire su quali basi Volpi abbia potuto scrivere che io avrei «spalleggiato d'ufficio» (insieme a Carlo Angelino, editore dei testi nazisti qui citati all'inizio) un «attacco a testa bassa» contro i grandi editori francesi colpevoli di tradurre Schmitt. Affermando che la traduzione italiana di quei testi di Schmitt era stata molto opportuna non solo avrei attaccato editori a me del tutto sconosciuti, ma avrei anche fatto riferimento a Schmitt «solo adesso» il che, tradotto dal linguaggio in uso tra accademici in quello di un normale cittadino della Repubblica, vuol dire «con grandissimo ritardo». Quando ero molto giovane, mi avevano spiegato che bisogna stare molto attenti a dire che in un autore qualcosa *non c'è*. Può darsi che a Volpi non l'abbiano spiegato per tempo. Quel *solo adesso* è un'affermazione falsa. Un qualche riferimento alla ingombrante presenza di Schmitt nella Sinistra italiana era infatti addirittura presente nella «lettura» del Mulino che lessi a Bologna nel lontano 1988 nonché nell'articolo inti-

tolato *Antimoderni: a destra, a sinistra* che pubblicai nello stesso anno sulla «Rivista di filosofia». Per indicarmi come autore della breve recensione ai testi di Schmitt che avevo scritto per «Il Sole», Franco Volpi ha usato l'espressione che segue: «Paolo Rossi (non il comico, ma il cattedratico oggi in pensione)».

La filosofia ammutolita e i suoi sostituti possibili

Nonostante io abbia praticato per circa quindici anni la nobile arte della sciabola la quale – si riteneva un tempo – rende gli spadaccini più suscettibili dei comuni mortali, non ho visto, in quella frase, nulla di offensivo. Sia perché il comico Paolo Rossi è uno stimato ed affermato professionista, sia perché in quelle parole vedo solo una inaspettata regressione alle battute di spirito tipiche degli anni del ginnasio. E siccome gli anni dell'adolescenza riemergono con una certa facilità anche nei più anziani, candidamente confesso che il mio primo impulso (affinché il fine umorismo del mio critico potesse continuare ad esercitarsi al livello che aveva scelto) era stato quello di fargli sapere che il mio secondo nome era Galeazzo. Più tardi era invece emersa la meno estremistica tentazione di imitare il suo ammirevole livello di arguzia e di qualificare anch'io Franco Volpi *per negationem*: come «non l'indimenticabile spalla di Calindri che appariva ogni sera a Carosello per pubblicizzare la China Martini, ma il cattedratico non ancora in pensione». Avendo tuttavia felicemente superato questo momentaneo episodio di regressione all'infanzia, ho ripreso in mano sia le pagine che, diciotto anni fa, avevo dedicato ad esaminare l'atteggiamento assunto dai filosofi italiani intorno al rapporto tra Heidegger e il nazionalsocialismo sia i molti ritagli di giornale che ho l'inguaribile vizio di accumulare da molti decenni. Nella cartella intestata a Volpi, uno di questi ritagli ha attirato la mia attenzione

Vi trovo scritto: «Vi sono cose in filosofia di cui dopo Nietzsche, con la "morte di Dio" e la fine delle certezze, è difficile parlare. Sono cose ultime – Dio, la Verità, il Bene

e il Male – i grandi problemi della religione, del pensiero e della morale su cui la filosofia è prosperata, ma di cui oggi non può più discorrere senza compromettere la sua reputazione». Volpi presenta come una sorta di luogo comune, una tesi davvero audace. Un invalicabile crepaccio si sarebbe aperto sul terreno della filosofia e attraverserebbe la storia del mondo. La discontinuità trionfa, il moderno è finito. Dei grandi, tipici problemi filosofici dei quali si è di continuo parlato dal quinto secolo avanti Cristo fino al tardo Ottocento, oggi, non solo sarebbe difficile parlare, ma sarebbe meglio non parlare più. I filosofi che si ostinano a parlarne comprometterebbero la reputazione della filosofia.

Uno che legga nel giornale che compera tutte le mattine le frasi qui riportate e non faccia il filosofo per professione tenderà a leggerle come se esprimessero una posizione sulla quale c'è generale consenso. Anche perché, proseguendo nella lettura del testo di Volpi, troverà addirittura scritto che la filosofia, di fronte a quei grandi, tradizionali problemi, si è addirittura *ammutolita*. Si affacciano domande. Davvero si può seriamente affermare che la filosofia, dopo il 1900, è stata muta sui grandi temi sopra indicati? La metafisica e soprattutto l'etica (che nel secondo Novecento è come rinata a nuova vita) sembrano oggi a molti filosofi in piena fioritura. Nello specifico caso del problema della Verità (rispettando l'ordine alfabetico e prendendo solo i nomi più largamente noti), chi potrebbe seriamente affermare che Rudolf Carnap, Donald Davidson, Michael Dummett, Gottlob Frege, Hans Georg Gadamer, William James, Saul Kripke, Charles Sanders Peirce, Karl Popper, Hilary Putnam, Wilard van Orman Quine, Bertrand Russell, Peter Strawson, Alfred Tarski, Ernst Tugendhat, Bernard Williams, non si sono occupati del problema della Verità? Le pagine che hanno dedicato a quel tema stanno solo per sbaglio in tutte le bibliografie, in molti dizionari e manuali di filosofia nonché nella mente della maggioranza dei filosofi? Forse, per l'autore delle righe citate, tutti quei filosofi ci sono, ma non dovrebbero esserci. Ora sappiamo anche una cosa che prima non sapevamo: sappiamo che se hanno

scritto attorno a quei problemi ultimi (per esempio hanno scritto pagine e pagine sul problema della verità) hanno «compromesso la reputazione» della filosofia. Chissà se se ne dispera a sufficienza Diego Marconi che sul tema verità ha pubblicato (da Einaudi) un ottimo libro.

Siccome tutti i filosofi sopra elencati sono presenti in tutti o quasi i manuali e dizionari scritti dai filosofi, i casi sono due: o la tesi secondo la quale abbiamo perduto quelle grandi domande e *la filosofia si è ammutolita* non è vera, ed è solo una delle tante bufale sparate sui giornali, oppure ci sono filosofi che non hanno capito che quella tesi è vera, che continuano a filosofare e che stanno «compromettendo la reputazione» della filosofia ovvero (volendo far uso del linguaggio degli studenti, anziché di quello dei professori) stanno «sputtanandola».

Nel testo qui considerato, Franco Volpi non si limita ad affermare che le domande che a suo parere sarebbero scomparse dalla filosofia sono invece presenti in altra forma nella cultura contemporanea. Scrive una frase che richiama una sorta di provvidenzialità storica. La filosofia ammutolisce e il romanzo si fa avanti e si fa carico: «Ecco allora, all'ammutolarsi della filosofia, farsi avanti la saggezza del romanzo. La letteratura si fa carico di esprimere quel senso che la filosofia non sa più enunciare». L'autore addirittura audacemente ritiene che la modernità sia caratterizzata da un «passaggio di consegne» dalla filosofia al romanzo. Chi non avesse già letto queste stesse cose nelle pagine di Milan Kundera sul romanzo, che risalgono alla fine degli anni '80, potrebbe anche pensare di essere di fronte ad una sconcertante novità.

Comunque, per dimostrare la validità di queste tesi, Volpi prende in esame uno specifico romanzo il cui autore si è avventurato «sul terreno di quell'inesprimibile che solo il romanzo può ancora formulare, per scandagliare gli interrogativi più profondi che riguardano il senso della vita, la felicità, l'amicizia, l'eros, la morte». L'autore di quel romanzo «ha il dono della trasparenza. I motivi che dipana, gli interrogativi che solleva, le situazioni che descrive, i pensieri che evoca, le emozioni che suscita, ci vengono offerti

dalla narrazione in forma pura, cristallina. Li possiamo così osservare e conoscere nel loro nitore, li possiamo accogliere o contestare, esserne partecipi o prenderne le distanze, ma il nostro modo di vederli non sarà più lo stesso».

Franco Volpi sa anche essere un critico intransigente e severo del mondo culturale nel quale gli è capitato di vivere. Un suo pezzo su «Panorama» del 29 marzo 2007 è intitolato *Filosofi: perché all'estero ci snobbano*. Chi e che cosa «dovrebbe venire ad ascoltare un giovane tedesco in Italia? Pensate davvero che si appassioni per qualche brutta copia italiana dell'ermeneutica, o per le versioni italiane, di seconda e terza mano, della filosofia analitica anglosassone?». In Italia, prosegue, ci sono solo «eccellenze isolate, soffocate da un sistema e una corporazione incapaci di distinguere e valorizzare la qualità». Per concludere: «Un paesaggio per lo più desolato, sommerso nel provincialismo o in uno specialismo autoreferenziale e cieco, con un profluvio di pubblicazioni stampate a spese del contribuente». Sulla situazione degli studi di filosofia in Italia (non su quelli di storia della filosofia) sono, com'è noto, abbastanza pessimista, ma qui il pessimismo mi appare decisamente eccessivo.

Anche perché (come si è visto) Volpi è invece capace di forti e persistenti entusiasmi. A proposito dei quali, il lettore sarà spinto a domandarsi: «Chi sarà mai l'autore del romanzo che scandaglia in profondità i temi essenziali di fronte ai quali la filosofia, dopo duemilacinquecento anni, si è ammutolita? Che ce li offre in forma pura e cristallina? Che ci consente di conoscerli nel loro nitore e ci fa vedere il mondo in modo nuovo? Che si avventura sul terreno dell'inesprimibile e scandaglia gli interrogativi più profondi che riguardano il senso della vita, l'eros, la morte?». A chi si riferiva Volpi, di chi mai stava parlando? Dostoevskij o Proust? Musil o Thomas Mann? Il suo articolo, qui in parte citato e in parte riassunto, è stato pubblicato alla pagina 32 del quotidiano «la Repubblica» del 24 febbraio 1998 ed è una recensione ad un romanzo scritto dall'(allora) direttore del giornale medesimo per il quale Franco Volpi stava scrivendo il suo articolo.

Note

¹ E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1956; trad. it. di V. Vacca De Bosis col titolo *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1959, p. 170.

² A. Gnoli e F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 8-9.

³ F. Volpi, *L'eredità di Heidegger*, in «Micromega», 3, 2007, p. 56.

⁴ Paolo Rossi, *Antichi, moderni, postmoderni*, in «il Mulino», XXXVII, 1988, pp. 929-948; 935-936. Riprendo dunque qui un passo già presente nel capitolo I di questo volume.

⁵ M. Ferraris, *Fenomenologia e occultismo*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 186, 188. Il saggio è stato poi rifiuto nel volume dello stesso Ferraris, *La filosofia e lo spirito vivente*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

⁶ Paolo Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di una storia delle idee*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 18.

⁷ J. Hersch, *Les enjeux du débat autour de Heidegger*, in «Commentaire», 42, 1988, p. 479.

⁸ E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., trad. it. cit., p. 81.

⁹ P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, I, pp. 180-181.

¹⁰ Cfr. R. Balbi, *Se questo era un maestro*, in «la Repubblica», 24 ottobre 1987.

¹¹ F. Volpi, *Heidegger e la sua ombra*, in «Porto Franco», 2, maggio 1988, p. 5.

¹² M. Heidegger, *Écrits politiques: 1933-1966*, presentazione, traduzione e note di F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995; trad. it. di G. Zaccaria e M. Borghi col titolo *Scritti politici (1933-1966)*, edizione italiana a cura di G. Zaccaria, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1998, p. 143.

¹³ F. Volpi, *Heidegger e la sua ombra*, cit., pp. 5-6.

¹⁴ E. Nolte, *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt a.M., Propylaen, 1992; trad. it. di N. Curcio col titolo *Martin Heidegger tra politica e storia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 329-331.

¹⁵ O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1983, p. 335, cit. in J. Habermas, *Il filosofo, e il nazista*, in «Micromega», 3, 1988, p. 100; O. Pöggeler, *Den Führer führen: Heidegger und kein Ende*, in «Philosophische Rundschau», 1-2, 1985, pp. 43, 62.

¹⁶ Paolo Rossi, *Il filosofo e il Führer*, in «Panorama», n. 1268, 5 agosto 1990.

¹⁷ Cfr. J.P. Feinmann, *La sombra de Heidegger*, Buenos Aires, Seix Barral, 2005; trad. it. di L. Sessa col titolo *L'ombra di Heidegger*, con

una postfazione di A. Gnoli e F. Volpi, Vicenza, Neri Pozza, 2007, pp. 178-179.

¹⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953; trad. it. di G. Masi col titolo *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, pp. 48-49, 51-52, 55-57, 60, 61, 203.

¹⁹ Cfr. E. Faye, *I fondamenti nazisti dell'opera di Heidegger*, in «Rivista di filosofia», XCVII, 2006, pp. 446-447 e cfr. dello stesso autore, *Heidegger et l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.

²⁰ J.-W. Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-war European Thought*, New Haven-London, Yale University Press, 2003.

²¹ D. Zolo, *La filosofia della guerra umanitaria da Kant ad Habermas*, in «Iride», XII, 1999, pp. 249-253.

²² D. Zolo, *Le ragioni del terrorismo globale*, in «Iride», 46, 2005, p. 491; A. Milchman e A. Rosenberg (a cura di), *Martin Heidegger and the Holocaust*, Atlantic Highlands, N.Y., Humanities Press, 1996.

Capire a tempo giusto

La verità e il tempo

Perché la verità è così lontana?
Si cela nei più profondi abissi?
Nessuno mai capisce (*verstehet*) a tempo giusto,
perché se a tempo giusto capisse,
la verità sarebbe vicina e ampia,
sarebbe amabile e mite¹.

Questi versi di Goethe furono al centro della riflessione di Rosenzweig e su di essi è ritornato, con molta dottrina, Bernhard Casper nelle quattordici pagine che ha dedicato al tema «Comprendere al momento giusto», nel secondo fascicolo del 2003 della rivista «Teoria»². Il suo saggio inizia con i versi qui sopra riprodotti e con le seguenti parole: «Il rapporto qui stabilito tra la verità e il “comprendere al momento giusto” può apparire sorprendente, perché noi siamo abituati a non tener conto del tempo nella considerazione della verità. *Vera sunt aeterna*. E questo a sua volta si collega alla concezione del tempo propria del mondo classico».

Come sanno quelli che hanno letto i miei libri, non mi sono mai occupato di Rosenzweig o di Heidegger, i due pensatori ai quali Casper ha dedicato molte delle sue pagine. Li ho letti solo in parte. Non sono certo uno specialista di cose bibliche, ma ho assiduamente frequentato, per più di mezzo secolo, autori che conoscevano la Bibbia quasi a memoria, che ad essa facevano di continuo riferimento, che se ne servivano come di una fonte rilevante per le loro filosofie. Da questo tipo di frequentazioni e dalla lettura del saggio di Casper sono nate le pagine che seguono. Di fronte al verso di Goethe che suona: «nessuno mai capisce

a tempo giusto» (*Niemand versteht zur rechten Zeit*), che non conoscevo e mi è giunto insieme inatteso e familiare, sono stato spinto, per così dire, verso il passato, ovvero verso quell'*altro presente* che gli storici continuano a ritenere essenziale ad ogni possibile forma di comprensione³.

Lo scopo principale di queste pagine è mostrare che, a differenza di quanto pensa Bernhard Casper⁴, il rapporto tra la verità e il tempo, tra la verità e il «comprendere al momento giusto» non ha nulla di «sorprendente» e non è (come egli sembra ritenere) una prospettiva o una scoperta recente. Al contrario: penso che quel rapporto o quella connessione sia qualcosa di strutturalmente connesso alla nostra tradizione di pensiero. Che non è mai così unitaria o unica, come molti filosofi pensano e alla quale si applica con difficoltà l'idea di *una* tradizione che sarebbe dominante «dalla Ionia a Jena», dato che in essa convivono posizioni spesso diverse, talora opposte e incompatibili. Per tentare di mostrare tutto questo debbo partire da due domande. Cosa vuol dire che qualcosa non può essere compreso in un qualunque momento del tempo, ma solo in un determinato tempo? Perché, se si capisce a tempo giusto, la verità sarebbe semplice e chiara?

Tre autori

Per rispondere a queste domande e per mostrare la presenza della connessione verità-tempo, farò per intanto ricorso a tre autori del secolo XVII molto diversi fra loro: un gesuita portoghese oggi poco noto, ma molto celebrato ai suoi tempi, diplomatico e missionario in Brasile, nato a Lisbona nel 1608 e morto a Baia nel 1697; un grande e famoso filosofo e uomo politico inglese nato a Londra nel 1561 e morto nel 1626, arrivato alle più alte cariche dello stato, ma poi caduto in disgrazia e processato per corruzione; un teologo e filosofo naturale, nonché studioso di cronologia e di alchimia, nato nel 1642 e morto nel 1727, che venne celebrato come l'incarnazione stessa della scienza moderna, tanto che un grande poeta del suo tempo, che

si chiamava Alexander Pope, poté scrivere versi che sono riportati in tutti i manuali:

Nature and Nature's laws were hid in night
God said «Let Newton be», and all was light.
[La Natura e le sue leggi erano nascoste nell'oscurità
Dio disse «Sia Newton!» e tutto fu luce]

Gli altri due autori sono Antònio Vieira che scrisse fra l'altro una oggi semisconosciuta, ma affascinante *Història do Futuro* (1675) e Francis Bacon, autore della *Instauratio magna* (che comprende entro di sé il *Novum Organum*, 1620) e del *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623).

Il tempo, esegeta delle profezie

Vieria, con ogni probabilità aveva letto l'*Instauratio magna* di Francis Bacon. Nella *Storia del futuro* si richiama a Paolo (Romani 8,38) affermando che egli, con i termini *instantia* e *futura* ha distinto tra due futuri differenti: «uno che è lontano e uno che è vicino, uno che verrà e uno che già viene, un futuro che sarà futuro tra molto tempo (*neque futura*) e un altro futuro che tra poco sarà presente (*neque instantia*)»⁵. Il futuro di cui Vieira parla nella sua opera è questo secondo futuro. La ragione per cui Dio suole rivelare le cose future (siano esse benefici o castighi) prima che avvengano «è affinché gli uomini conoscano chiaramente e sicuramente che tutte sono elargite dalla sua mano». È come se la Eterna Sapienza volesse tutelarsi contro la superba, ribelle e ingrata natura umana «sia perché non si levi insolente rispetto ai benefici divini e non si baci le mani (come diceva Giobbe)» sia perché non attribuisca a eventi naturali o al caso «gli effetti che dalla sua giustizia sono promulgati come castighi e dalla sua provvidenza stabiliti per fini più alti e occulti»⁶. Il titolo del capitolo decimo ci porta dentro al nostro tema. Quel capitolo intende mostrare «come il miglior esegeta delle profezie sia il tempo». Quanto più il tempo trascorre, tanto più i futuri si stanno

avvicinando a noi: «siccome sono già tante centinaia di anni da quando sono state scritte queste profezie, sono altrettante centinaia di anni che i futuri si stanno avvicinando a loro e esse ai futuri, e per questo noi ci arrischiamo a fare quello che non fecero gli antichi, anche se avevano accesa la stessa candela; perché la candela d'avvicino illumina meglio». A coloro che si affaticano nell'intelligenza delle Sacre Scritture, può succedere che quelli che vengono all'ultima ora «concludano e scoprano con pochi colpi quello che molti, in molto tempo, e con molta fatica, zappando molto di più, non hanno scoperto». Nella ricerca del tesoro delle profezie, scavano in molti e tutti si stancano e «alla fine scopre il tesoro, quasi senza fatica, quell'ultimo per il quale rimaneva custodita tanta fortuna, che è sempre dell'ultimo». Così può accadere che scoprano il tesoro coloro che meno scavano e che un uomo ordinario trovi ciò che era stato trascurato dai sapienti. Paolo (*Efesini* 3, 8-11) fu l'ultimo degli Apostoli, si dichiara il più infimo di tutti e tuttavia afferma di aver ricevuto «la grazia di illustrare ai gentili e agli stessi angeli del cielo quel piano della salvezza che Dio, creatore dell'universo, ha tenuto nascosto in sé nei secoli passati per svelare ora ai Principati e alle Potestà celesti, mediante la Chiesa, la multiforme sapienza di Dio secondo il disegno eterno» (*illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit; ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per Eccelsiam multiformis sapientia Dei secundum praefinitionem saeculorum*). Quel grande segreto, commenta Vieira, fu scoperto «nel secolo che Dio aveva predefinito e determinato: *secundum praefinitionem saeculorum*; giacché, quando arriva il tempo determinato e predefinito da Dio affinché i suoi segreti si scoprano e siano conosciuti dal mondo, solo allora, e assolutamente mai prima, si possono manifestare ed intendere»⁷.

Le profezie non sono fatte semplicemente per essere decifrate. Sono fatte per essere decifrate quando è giunta l'ora della decifrazione. Il testo di Daniele 12,4 – scrive Vieira – ci convince a questa verità. L'angelo che ha illustrato a Daniele i misteri dei tempi futuri gli dette un ordine:

«*Tu autem, Daniel, claude sermones, et signa librum usque ad tempus statutum. Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia*». Vale a dire, traduce Vieira: «Tu, Daniele, chiuderai e sigillerai il libro in cui hai scritto le cose che ti ho detto, perché stiano chiuse e sigillate fino al giorno determinato da Dio; e frattanto molti passeranno per queste, e vi sarà, sull'intelligenza dei suoi misteri, grande varietà di scienza e di opinioni». Il senso «veridico e letterale» di questo testo, che è tanto chiaro e evidente da non aver bisogno di esegesi, il senso che hanno colto tutti i commentatori, è per Vieira il seguente: nelle scritture profetiche vi sono cose così chiuse e sigillate che nessuno le può intendere ed illustrare fino a che non arrivi il tempo determinato dalla Provvidenza. Solo questo tempo determinato, solo il sopraggiungere dell'ora giusta ha il potere di rompere i sigilli, aprire e rendere patenti le Scritture, illustrare i misteri futuri che in queste erano occulti e racchiusi. «Fino a quando non giunge questo tempo, per quanto dotti, sapienti e santi siano i commentatori di quelle profezie, diranno cose molto profonde, dotte, sante e diverse, ma il sicuro e vero senso rimarrà occulto e nascosto, poiché tutti vi trascorreranno senza intenderlo né penetrarlo». L'espressione *Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia* significa precisamente questo. Molti uomini, anche di grande cultura, passeranno o immagineranno di passare attraverso quei testi: *plurimi pertransibunt*. Gli Origene, i Clemente, i Tertulliani, (chiarisce Vieira) trascorsero per luoghi innumerevoli che vennero poi intesi da Agostino, Basilio, Girolamo. Non si deve pensare che gli ultimi siano più dotti o di vista più acuta. Vieira ribadisce anche in queste pagine i concetti già espressi: coloro che giunsero alla verità erano stati aiutati e indottrinati dal tempo, che è il più sicuro interprete delle profezie⁸.

Il presupposto che sta dietro ad ogni affermazione di Vieira è dunque il seguente: le profezie si vanno scoprendo e comprendendo nell'ordine e nella successione degli stessi passi con cui variano i tempi. Le profezie sembravano a Vieira «proprie di questo tempo», del suo proprio tempo. Quando fa riferimento all'Apocalisse di Giovanni chiarisce

ulteriormente il suo pensiero: «Tra le cose misteriosissime che San Giovanni vide, o anzi la più misteriosa di tutte, fu un libro chiuso e sigillato con sette sigilli, e questo libro era la sua stessa Apocalisse. Si vennero infrangendo i sigilli e si venne aprendo il libro, ma non tutto insieme, bensì per parti e con pause: alcuni sigilli prima e altri in seguito e con un grande apparecchio di cerimonie e una varietà di avvenimenti meravigliosi in cielo e in terra. E il mistero di queste pause e intervalli era che così si dovevano intendere, non insieme, ma in tempi distinti, e non distaccate dai loro avvenimenti, ma insieme a questi. [...] Nelle profezie sono nascosti e i tempi e gli avvenimenti; e negli avvenimenti saranno scoperte le profezie. Per questo in quel libro misterioso come erano diverse le profezie e diversi gli avvenimenti e accadimenti della Chiesa e del mondo che in queste venivano profetizzati, così erano diversi i sigilli con cui erano chiusi e diversi i tempi in cui si dovevano aprire e rendere manifesti, essendo nello stesso tempo e gli stessi avvenimenti quelli che li dovevano aprire e render manifesti, o dopo che erano giunti o quando già stavano giungendo; così come, prima che termini del tutto la notte, dagli splendori dell'Aurora si riconosce la prossimità del Sole, ben prima che questo si appaia disvelato all'orizzonte. E se vogliamo indagare sulla ragione di questa provvidenza, troveremo che altro non è se non la maestà della sapienza e dell'onnipotenza divine, sempre mirabile nelle sue opere. Questo mondo è un teatro, gli uomini gli attori che vi recitano e la storia veridica dei suoi accadimenti è una commedia di Dio, delineata e disposta meravigliosamente secondo le età della sua Provvidenza»⁹. Come l'eccellenza dell'arte teatrale – prosegue – consiste principalmente in una trama che trascina con sé «una sospensione dell'intelletto e un dolce turbamento dei sensi» e la fine della storia viene tenuta nascosta, senza che si possa capire dove va a concludere, così Dio, a maggior manifestazione della sua gloria, «ci nasconde le cose future anche quando le fa scrivere dai profeti», in modo che le sue intenzioni possono essere da noi comprese «se non quando le loro fini sono già pervenute o vanno giungendo».

Veritas filia Temporis

Negli anni '30 del Novecento, in un celebre saggio, Fritz Saxl partiva da una constatazione: l'immagine del Tempo che conduce o guida alla Verità è un luogo comune nella cosiddetta «nuova commedia» greca alla quale appartiene (accanto a molti altri autori) anche Menandro¹⁰. L'espressione *Veritas filia temporis*, aggiungeva, risale però ad Aulio Gellio (che muore attorno al 65 d.C.), ed è presente nelle *Noctes atticae*¹¹, un testo che fu caro a Nonio Marcello e a Macrobio e fu apprezzato da Agostino. Riappare in uno dei libri più diffusi del Rinascimento: gli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam: «quendam veterum poetarum Veritatem Temporis Filiam vocasse, quot licet aliquando lateat, temporis progressu in lucem emergat»¹². Una delle illustrazioni che accompagnano l'articolo di Saxl, riproduce una incisione in legno che compare nell'edizione delle *Cinque messe* del musicista Adriaen Willaert stampata a Venezia nel 1536 dall'editore Marcolino da Forlì. Quest'ultimo adottò in seguito il motto e l'illustrazione come stemma per le sue edizioni. Attorno all'ovale corre il motto *Veritas filia temporis*. L'illustrazione mostra la Verità che risale da un abisso verso il cielo. Saturno, che ha l'aspetto di un vecchio che tiene nella mano sinistra una clessidra, le afferra un braccio per impedire che ricada nell'abisso e per contrastare l'attacco di una creatura di aspetto femminile e con la coda di un drago che la tira per i capelli e la percuote con dei serpenti, usati a mo' di frusta e che intende ricacciarla nell'abisso¹³.

Non molti decenni prima che Vieira scrivesse le sue considerazioni sui versetti di Daniele, Francis Bacon aveva dato alle stampe (nel 1605) l'*Advancement of Learning*, una grande enciclopedia del sapere che era anche il manifesto per una grande riforma della cultura. Sembra stabilito da Dio – vi troviamo scritto – che i progressi nella navigazione e nelle scoperte e quelli nelle scienze, per volontà di Dio, siano coevi e avvengano in una stessa età. Facendo riferimento agli ultimi tempi, Daniele aveva profetizzato proprio questo. Seguiva, il testo biblico: *plurimi pertransibunt, et*

multiplex erit scientia. Il «passare attraverso» riguardava qui non i lettori del testo sacro (come era nella tradizione e come abbiamo visto in Vieira) che cercano il significato entro una quantità crescente di interpretazioni, ma riguarda il *per-trans-ire*, l'andare attraverso, come nelle navigazioni, ovverosia l'andare avanti e indietro: *many pass to and fro*, come recita il corrispondente testo inglese¹⁴.

Il *Valerius Terminus of the interpretation of nature*, che probabilmente risale agli anni compresi fra il 1605 e il 1609 e rimase inedito, è intessuto di citazioni dal Vecchio Testamento. Ma qui Bacon è molto più esplicito sui tempi ultimi. Se ogni conoscenza è simile ad una pianta interrata dalla mano stessa di Dio, così può sembrare che la propagazione e la fioritura di questa pianta, o almeno la sua fruttificazione, sia stata fissata dalla Provvidenza. Non soltanto da un generale disegno della Provvidenza, ma da una particolare profezia che la assegna a questo autunno del mondo (*the bearing and fructifying of this plant, by a providence of God, nay not only by a general providence but by a special prophecy, was appointed to this autumn of the world*). Non si fa quindi violenza al testo se si interpreta in questo senso il passo della profezia di Daniele nel quale, parlando degli ultimi tempi, è detto che «molti passeranno e la scienza sarà aumentata» (*Many shall pass to and fro, and science shall be increased*), «come se lo schiudersi del mondo attraverso la navigazione e il commercio, e le ulteriori scoperte della conoscenza dovessero coincidere in uno stesso periodo o in una stessa età»¹⁵. L'avvenimento o fioritura del mondo (aggiungeva Bacon per inciso) ha già avuto luogo. Siamo già dopo l'evento (*now, after the event*) e anche questo rende attendibile l'interpretazione. Il termine *increased* (nel quale è assai più evidente un riferimento alla crescita o all'*advancement*) sostituiva la *moltiplicazione*.

Crescita e moltiplicazione (*augmentum* e *multiplicatio*) erano destinati a diventare, agli occhi del Lord Cancelliere, termini sinonimi. Nella *Redargutio philosophiarum* del 1608 vengono impiegati come tali: «Molti passeranno e la scienza sarà moltiplicata, come se il viaggiare, l'attraversare la Terra e l'aumento e moltiplicazione delle scienze fossero destinate

alla stessa età e allo stesso secolo»¹⁶. (*Multi pertransibunt, et multiplex erit scientia: ac si orbis terrarum pertransitus sive peragratio, et scientiarum augmenta sive multiplicatio, eidem aetati et saeculo destinarentur.*) In questo testo veniva anche inserita una considerazione che ritornerà più volte nelle opere dell'ultimo periodo. Sarebbe vergognoso se, ora che tutte le parti del mondo materiale, cioè le terre e i mari, sono completamente aperte e conosciute, i confini del mondo intellettuale restassero fermi alle scoperte e alle ristrette dottrine degli antichi.

I riferimenti a Daniele 12,4 non avevano nulla di occasionale. Il grande volume *in folio* della *Instauratio Magna* pubblicato a Londra nel 1620 si apriva con la celebre illustrazione di un vascello a tre alberi che si accinge a passare, a vele spiegate, attraverso le colonne d'Ercole. La citazione da Daniele figura sotto l'illustrazione: *Multi pertransibunt, et augebitur scientia*. Nell'aforisma 93 del primo libro ricomparivano, in un contesto più largo, le affermazioni che abbiamo viste presenti nella *Redargutio*. «Dobbiamo cominciare da Dio: perché l'impresa di cui qui si tratta, per la sua intrinseca bontà proviene manifestamente da Dio, autore del bene e Padre dei lumi. Nelle opere divine anche gli inizi più tenui conducono ad un fine certo. A proposito delle cose spirituali è stato detto che "il regno di Dio non viene con grande apparato". Ciò accade anche in ogni grande opera della Provvidenza divina: tutto avviene tranquillamente, senza strepito né rumore, e l'opera è già eseguita prima che gli uomini si siano resi conto che essa è iniziata. E non si deve dimenticare la profezia di Daniele sugli ultimi tempi del mondo: "molti passeranno e la scienza sarà aumentata"; essa significa chiaramente che è nel volere del fato, cioè della Provvidenza, che l'esplorazione del mondo (che già appare in atto o addirittura compiuta per il gran numero delle navigazioni) e i progressi delle scienze coincidano in una stessa età»¹⁷.

In forma sostanzialmente immutata ritroviamo questo testo anche nel *De dignitate et augmentis scientiarum* del 1623. Devo tornare per un attimo a Vieira perché non credo gli fosse ignoto il testo pubblicato da Francis Bacon

nel 1620, che ebbe notorietà e fortuna grandissima. Al termine delle sue considerazioni di argomento teologico, Vieira aveva inserito un po' bruscamente un racconto di mare. Per più di tremilaseicento anni – scrive – fino al 1428, nessuno aveva mai affrontato l'Oceano e navigato al di fuori del Mediterraneo. Doppiare il Capo detto Bojador era da tutti ritenuta un'impresa impossibile alla fatica e al potere umani. Un portoghese, non molto famoso, Gil Eanes, fu il primo ad infrangere quell'incantesimo, a disingannare la Spagna, il mondo e lo stesso Oceano mostrando che anche il non mai navigato era navigabile. Scomparvero all'improvviso nebbie, ombre, nuvole, oscurità, cecità, paure, orrori, impossibilità. Tutto il mare fu percorribile. La ragione vera e unica di tutto ciò è che «era giunta l'ora»¹⁸.

Mi spingerei fino a sostenere che il fatto di ritrovare in una stessa pagina sia un riferimento all'eroismo e all'audacia dei navigatori sia un richiamo alla profezia di Daniele non siano un semplice frutto del caso. Vieira esalta l'audacia del solitario navigatore e la fine di secolari paure. La sua *Historia do futuro* è piena di entusiasmo per il nuovo e per l'audacia dei marinai. Tuttavia Vieira non istituisce un collegamento tra l'esplorazione della Terra e il rinnovamento del mondo del sapere. Il testo di Daniele viene letto in modo del tutto tradizionale, in modo molto diverso da come lo aveva letto Francis Bacon: il *pertransire* o *passare attraverso* per Vieira (come si è visto) non ha a che fare con la navigazione e l'attraversamento di stretti proibiti, ma solo con la lettura di testi.

Let time be the interpreter

Il nostro terzo autore, ovvero Isaac Newton, dedicò un tempo molto maggiore ai temi della teologia che a quelli della filosofia naturale. In alcuni periodi della sua vita – ha scritto il suo maggiore biografo – i problemi di ottica e di fisica si configurarono per Newton come fastidiose interruzioni in un lavoro di maggiore portata che aveva come argomento una ridiscussione dell'intera tradizione cristiana¹⁹.

Newton aveva letto una grande quantità di testi dei Padri della Chiesa e si era convinto che nella feroce disputa che aveva caratterizzato la storia della Chiesa durante il quarto secolo dell'era cristiana era stata perpetrata, da parte di Atanasio e dei suoi seguaci una gigantesca frode: il testo sacro era stato alterato in molti punti. Quelle alterazioni avevano lo scopo di affermare la dottrina del Trinitarismo. Newton era, dal 1668, *fellow* di un *College* che prendeva il suo nome dalla *Holy and Undivided Trinity*. Ma la dottrina della Trinità, pensava Newton, fu falsamente imposta ai cristiani all'epoca della trionfale vittoria di Atanasio su Ario e sugli Ariani. Adorare Cristo come Dio era, agli occhi di Newton, una manifestazione di idolatria. Il Papa di Roma aveva appoggiato Atanasio e la Chiesa di Roma era la sede di un culto idolatrico che si era manifestato *dopo* che la Chiesa primitiva aveva stabilito che un unico Dio andava adorato. La dottrina trinitaria era diventata un dogma sia per la Chiesa cattolica sia per quella anglicana. Nel professarsi segretamente seguace di Ario, Newton vedeva in Cristo un mediatore fra l'uomo e Dio, ma non un Dio.

Per tutto il corso della sua vita, Newton tenne accuratamente nascoste le sue idee su Gesù Cristo e sul cristianesimo e, sul terreno delle convinzioni religiose, adottò l'atteggiamento di avanzare mascherato che era stato teorizzato da Descartes. Riuscì, in modo quasi miracoloso a farsi esentare, con apposita dispensa regia, dal prendere gli ordini religiosi in seno alla Chiesa Anglicana, come veniva richiesto ad ogni *Fellow* di Cambridge. Nella parte finale della sua vita dedicò molti anni ad eliminare affermazioni considerate riprovevoli dalle opere teologiche che aveva lasciato in vista di una pubblicazione. Alla presenza di due sole persone (che tennero accuratamente nascosta la notizia) rifiutò, in punto di morte, i sacramenti della Chiesa.

Newton pensava che lo studio delle Scritture e, in special modo, quello delle profezie facesse parte del Cristianesimo originario. Nutriva anche la incrollabile certezza di aver ottenuto dalla grazia divina la conoscenza delle Scritture Profetiche. Pensava di far parte di un gruppo di persone, scelte da Dio, non deviate da interesse, educa-

zioni e autorità umane, che possono sinceramente e fervidamente porsi al servizio della verità. Rammentando il giudizio su colui che nascose il suo talento in un fazzoletto (Luca 19,20), pensava anche di essere obbligato a comunicare le profezie per l'altrui beneficio. Riteneva che non ci si dovesse scoraggiare a causa delle difficoltà finora incontrate in questi tentativi: «Fu rivelato a Daniele che le profezie dovevano essere chiuse e sigillate fino al tempo della fine: ma allora i saggi intenderebbero e la scienza crescerebbe (*ye wise should understand and the knowledg should be increased*). E perciò più a lungo sono rimaste nell'oscurità, più sono le speranze che sia giunto il tempo in cui devono essere rese manifeste. Se non devono essere intese, a quale scopo Dio le ha rivelate?»²⁰.

Se era dovere degli apostoli esaminare con diligenza le profezie che riguardavano il loro tempo, perché «non dovremmo pensare che le profezie concernenti gli ultimi tempi nei quali noi siamo capitati (*wch concern the latter times into wch we are fallen*) fossero intese in modo analogo per nostro uso, affinché nel mezzo delle apostasie fossimo in grado di distinguere la verità?». Come Bacon, anche Newton pensava di vivere non lontano dalla Fine. Utilizzava per questo la parabola del fico, così come è esposta (non in Luca 13,6-9 o in Marco 21, 18-22, ma) in Matteo 24, 32-36: «Considera anche, riguardo questi ultimi tempi (*concerning these latter times*), l'insegnamento del nostro Salvatore con la parabola del fico [...] quando il suo ramo è già tenero e mette le foglie, sapete che l'estate è vicina; così del pari quando vedete queste cose sapete che il tempo è vicino, addirittura alle porte. Vigilate quindi perché non sapete a che ora il vostro Signore verrà». Imparare i segni dei tempi diventa un dovere. «Se tu vigili, puoi sapere quando il tempo è alle porte, come un uomo sa che l'estate è vicina dalle foglie del fico»²¹.

Maurizio Mamiani, che è stato uno dei maggiori studiosi di Newton del secolo scorso, ha scritto una volta che «L'intolleranza scientifica di Newton fa tutt'uno con la sua intolleranza religiosa, e se quest'ultima non si palesò, in specie ai contemporanei, fu proprio perché l'intolleranza

scientifica ne prese il posto»²². Il giudizio è indubbiamente molto severo, ma, leggendo i testi, è difficile non dividerlo.

Una via nascosta e «al tempo manifesta»

Tutti i temi ai quali mi sono fin qui riferito sono certo assai più antichi dei testi di Antonio Vieira, di Francis Bacon, di Isaac Newton. Ho scelto questi tre autori solo per il fatto che li conosco meglio di altri. Mi limiterò a un solo esempio. Come tutti coloro che scrivono racconti fantastici, anche Ludovico Ariosto ha la possibilità di muoversi entro due tempi diversi: quello della sua propria vita e quello nel quale vivono i suoi personaggi²³. Nel caso specifico, fra il mondo dell'autore e quello nel quale vivono i suoi eroi intercorrono all'incirca sette secoli. Nella terza edizione dell'*Orlando furioso* (1532), al canto XV, si fa riferimento ai grandi viaggi e ai nuovi Argonauti che hanno aperto vie nuove e sconosciute. La profetessa parla ad Astolfo e *vede* in quel pezzo di futuro che è già noto all'Ariosto. Dal Portogallo partiranno i nuovi Argonauti e apriranno le strade che per volere di Dio sono rimaste ignote fino a quel presente nel quale viene enunciata la profezia. Dio, continua la profetessa, vuole che esse restino ancora ignote per lungo tempo. Quelle strade nascoste si riveleranno solo a tempo debito, solo nell'età della felice unificazione del mondo, quando Carlo V, il nuovo Carlo Magno, darà vita ad una monarchia universale e Astrea, la Giustizia, potrà rioccupare il suo posto.

Ma volgendosi gl' anni io veggio uscire
Da l'estreme contrade di Ponente
Novi Argonauti, e novi Tifi, e aprire
La strada ignota in fin' al dì presente.
Dio vuol, ch' ascosa anticamente questa
Strada sia stata, e ancor gran tempo sia;
Né che prima si sappia, che la sesta,
E la settima età passata sia;
E serba a farla al tempo manifesta,

Che vorrà porre il mondo a Monarchia
Sotto il più saggio Imperatore, e giusto,
Che sia stato o sarà mai dopo Augusto²⁴.

La ruota del tempo

È vero, come scrive Casper, che il rapporto stabilito fra la verità e il «comprendere al momento giusto» «può apparire sorprendente, perché noi siamo abituati a non tener conto del tempo nella considerazione della verità» e pensiamo, con Tommaso d'Aquino che *vera sunt aeterna*? Quella parola *noi* mi crea imbarazzo e mi spingerebbe a chiedere: chi sono quegli io che stanno dietro quel *noi*? quel *noi* indica i moderni? il tema delle verità eterne è diventato un tema di gran moda presso gli studiosi di Descartes, ma pochissimi sarebbero ancora disposti a identificare la modernità con la filosofia cartesiana. Sui molti modi di intendere l'antica espressione *veritas filia temporis* (che, come sopra si è visto, conobbe nuova fortuna all'inizio della modernità) esiste una letteratura che si intreccia alla letteratura sui temi del progresso e della decadenza e si muove attorno a un antico dilemma: la verità è figlia del tempo nel senso che via via che passa il tempo camminiamo verso la verità oppure la verità e la via della salvezza consistono nella ricerca di quel remoto oro che è sepolto nel tempo?

E davvero va presa sul serio l'affermazione che «dalla Jonia fino a Jena» il tempo sia stato pensato come «il movimento misurato attraverso il numero», come «uno spazio completamente dominato dal pensiero» nel quale tutto può essere pensato e definito? davvero esiste «la interpretazione del tempo tramandataci dall'antichità classica»? Si dà il caso che l'idea che il tempo sia un movimento misurato attraverso il numero o uno spazio completamente dominato dal pensiero è forse applicabile, con cautela, ad uno solo dei tre autori ai quali ho fatto fin qui riferimento.

Vieira, che progetta una scienza del futuro, ritiene che la Verità risieda nel passato, sia stata travolta dal tempo, non possa mai essere scoperta, ma solo recuperata. Ci sono

cose nuove nella storia, ma non per questo c'è una storia nuova. La formula di Vieira è volutamente paradossale: «È qualità dei futuri l'essere tutti nuovi, e per questo i futuri ultimi e più lontani vengono detti novissimi; ma ancorché questa storia sia di cose tanto nuove, non pertanto sarà nuova. È una storia nuova senza nessuna novità, e una perpetua novità senza niente di nuovo»²⁵.

La novità coincide con una resurrezione, con un risuscitamento, è qualcosa che *risuscita*. Nulla di nuovo sotto il Sole, è scritto nel Libro di Salomone. Nelle scienze nascono poche verità, la maggior parte resuscita. Le tante novità che si vedono nel mondo sono *novità di cose non nuove*: «Quando Adamo uscì nuovo di zecca dalle mani di Dio, aprì gli occhi e vide tante cose nuove (e alcune erano più antiche di lui), ma non erano esse nuove, nuovo era lui. La novità della nostra storia consiste più nei lettori che in essa stessa»²⁶.

Il testo di Vieira è fortemente ambivalente. Fa coesistere la passione per la novità, per l'esplorazione, per l'avventura con una teoria ciclica della storia, con l'idea di una universale ripetizione.

Il Bacon degli illuministi e dei positivisti è l'araldo della nuova scienza, il fondatore della modernità, il filosofo dell'età industriale. Questo ritratto contiene profondi motivi di verità, ma non va dimenticato che la riforma della scienza venne presentata dal Lord Cancelliere come un'interpretazione del cristianesimo, e che la *Instauratio magna* si configurò per Bacon come il tentativo di riconquistare ciò che il peccato ci ha tolto. La *Instauratio* è una rivoluzione e un'avventura ed è insieme un *ritorno* a un lontano e perduto passato, ad antiche felici condizioni di vita. Essa può cancellare il peccato di superbia di Adamo e ricondurre l'uomo al suo originario stato di perfezione. Gli uomini possono *crescere* fino a *ritornare* a ciò che erano prima del peccato. Bacon crede nell'*Advancement*, ritiene che il genere umano debba affrontare qualcosa di simile ad un grande e pericoloso viaggio nel futuro, ma non è affatto un «teorico del progresso» nel senso che questa espressione ha acquistato nel tardo Settecento.

Le culture appaiono a Bacon come momentanee fioriture, come prodotti rari e di breve periodo, destinati ad essere travolti e sommersi dal fiume del tempo. Talora riemergono, come le tavole di un naufragio, i loro prodotti meno nobili e severi. «Al mondo si ripetono gli stessi casi»²⁷. I grandi imperi si indeboliscono e distruggono il vigore dei popoli soggetti, illudendosi di poterli proteggere²⁸. Le forme politiche appaiono simili ad organismi: «Quando uno stato è giovane fioriscono in esso le armi: raggiunta la maturità vi fiorisce la cultura, poi entrambe per qualche tempo; e infine, nei periodi di decadenza, prevalentemente la tecnica e il commercio. La cultura ha il suo periodo d'infanzia quand'è agli inizi e appena puerile; diviene poi giovanilmente florida e promettente; matura, si dimostra solida e concentrata; finché, invecchiando, si inaridisce esaurendosi»²⁹.

L'insistenza sulla decadenza, la morte, il trascorrere, la scomparsa dei valori non sono casuali. Non solo è vero che «grandi sudari» avvolgono di tempo in tempo la storia, ma è vero, come anche Machiavelli pensava, che la memoria stessa di ciò che è avvenuto è destinata a scomparire senza lasciare traccia alcuna. I versetti 1,10-11 dell'*Ecclesiaste* (*Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. Nihil sub Sole novum*; Ciò che è stato sarà e ciò che s'è fatto è quello che si rifarà. Niente di nuovo avviene sotto il Sole) sono stati citati, oltre che da Giordano Bruno e da moltissimi altri autori, anche da Francis Bacon.

I nostri tempi, Bacon lo ripete più volte, hanno il vantaggio di usufruire di quasi duemila anni di avvenimenti e di esperienze e della conoscenza, un tempo ignota, dei due terzi della superficie terrestre³⁰. Ma come quella di molti fra i moderni, la filosofia di Bacon è fortemente «ambivalente» e non si lascia chiudere facilmente in uno schema. Nel pensiero di un filosofo che molti hanno considerato solo come l'assertore del progresso tecnologico e l'entusiasta e un po' sprovveduto apostolo della civiltà industriale, si affacciano con forza temi che sono vicini alla tradizione di Lucrezio e che risentono della lettura di Machiavelli: il ritorno della barbarie, il ciclo o la ruota del tempo che fa riemergere i

relitti di precedenti naufragi in nuovi luoghi e presso popoli diversi.

Purtroppo per i semplificatori, anche il discorso di Newton sul tempo ha a che fare con il tema della ciclicità. Non per caso, Leibniz considerava il Dio di Newton – che crea un universo capace di esistere per molte età e *non* per l'eternità e che richiede di tanto in tanto delle riforme – come un pessimo orologiaio: «Sir Isaac Newton e i suoi seguaci hanno una ben strana opinione dell'opera di Dio. Secondo la loro dottrina, Dio onnipotente ha bisogno di ricaricare il suo orologio di tanto in tanto, perché, altrimenti, esso cesserebbe di camminare. A quanto sembra, Egli non sarebbe stato abbastanza previdente da imprimere al suo orologio un moto perpetuo»³¹. Il fatto che la forza attiva diminuisca costantemente e naturalmente nell'universo materiale ed abbia pertanto bisogno di nuovi impulsi, rispondeva il fervente newtoniano Samuel Clarke, non è un difetto dell'universo. Dipende solo dal fatto che la materia non ha vita, è inerte e inattiva. Fino a pochi decenni or sono, Newton veniva presentato come l'esponente di una scienza meccanicistica che ha per oggetto un mondo assolutamente statico e veniva esposto sulla base della tradizionale (e certo fondamentale) distinzione tra tempo relativo e tempo assoluto. Ma non sono mancate, anche su questo terreno, analisi più sottili. Il peso esercitato sulle discussioni seicentesche dalle dispute duecentesche e trecentesche sull'eternità del mondo è stato, di recente, documentato con ampiezza³². David Kubrin, che ha esplicitamente affrontato il tema della cosmogonia, ha dimostrato che nel cuore stesso della filosofia naturale newtoniana è saldamente anidata (anche se cautamente espressa) una concezione ciclica del tempo. Alle speculazioni cosmogoniche Newton venne condotto – afferma Kubrin – proprio dal suo rifiuto dell'empia tesi dell'eternità del mondo. In antitesi con quell'idea, condivise con molti suoi contemporanei la tesi di un progressivo declino dei poteri e delle regolarità del cosmo. La necessità di principi attivi che conservino in vita l'universo richiede un meccanismo mediante il quale il Creatore possa periodicamente rinnovare la quantità di moto e la

regolarità dei movimenti dei corpi celesti. Newton trovò questo meccanismo nelle comete. Esso non spiegava soltanto il rinnovamento della quantità di moto, ma anche la continua, ciclica ricreazione del sistema e il suo successivo sviluppo nel tempo fino al successivo rinnovamento³³.

Prisca Sapientia

Bacon pensava che le «favole antiche» ovvero i miti del mondo classico fossero non un prodotto della loro età, né il frutto dell'invenzione degli antichi poeti, ma invece simili a «sacre reliquie e arie lievi spiranti da tempi migliori, tratte dalle tradizioni di nazioni più antiche e trasmesse ai flauti e alle trombe dei Greci»³⁴. L'idea che il sapere vada *risuscitato*, che esso sia in qualche modo *nascosto* nei tempi più remoti della storia umana, che prima della filosofia dei Greci fossero state intraviste alcune fondamentali verità in seguito cancellate e perdute è certo un tema «ermetico», che attraversa però una larga parte della cultura del Seicento e che ricompare anche negli autori nei quali meno ci aspetteremmo di trovarlo. Come per esempio nelle *Regulae* di Descartes, deciso sostenitore della superiorità dei moderni: «Sono convinto che i primi semi della verità [...] erano pieni di vigore nella rozza e semplice antichità [...] Gli uomini avevano allora idee vere della filosofia e della matematica [...] Sarei propenso a credere che questi autori abbiano in seguito nascosto questo loro sapere, così come gli artigiani fanno con le loro invenzioni, temendo che il loro metodo perdesse il suo valore una volta divulgato»³⁵.

Tutti sanno che Newton teorizzò il tempo assoluto, ma non tutti sanno che nel *De mundi systemate* (composto fra il 1684 e il 1686) Newton faceva risalire la tesi copernicana non solo a Filolao ed Aristarco, ma a Platone, Anassimandro, a Numa Pompilio e riprendeva la tesi dell'antica sapienza degli Egiziani: «Per simboleggiare la sfericità dell'universo con al centro il fuoco solare, Numa Pompilio fece erigere il tempio di Vesta di forma circolare e volle che vi si serbasse al centro un fuoco inestinguibile. È però

verosimile che questa idea sia stata diffusa dagli Egiziani, i più antichi osservatori degli astri. Infatti sembra che proprio da questi e dai popoli limitrofi, si fosse trasmessa ai Greci, gente più filologica che filosofica, tutta la filosofia più antica e più sana: anche il culto di Vesta ha qualcosa in comune con lo spirito degli Egiziani, i quali rappresentavano, con riti sacri e geroglifici, misteri che travalicavano la comprensione popolare»³⁶.

Nei cosiddetti *Scolii classici*, che intendeva aggiungere al testo dei *Principia*, Newton aderisce all'idea di una *prisca sapientia* e intende mostrare che i filosofi ionici e italici nonché gli astronomi egizi avevano conosciuto i fenomeni e le leggi dell'astronomia gravitazionale. Newton ritiene addirittura che, anche se in forma simbolica, già si sapeva, nei tempi più remoti della storia, che la forza dell'attrazione diminuisce in ragione del quadrato della distanza: «Gli antichi non hanno sufficientemente spiegato con quale proporzione decresce la gravità allontanandosi dai pianeti. Sembra tuttavia che l'avessero simboleggiata con l'armonia delle sfere celesti, indicando il Sole e gli altri sei pianeti [...] mediante Apollo con la lira dalle sette corde e misurando gli intervalli fra le sfere mediante gli intervalli dei toni [...]. Nell'oracolo di Apollo presso Eusebio [...] il Sole è chiamato il re dell'armonia settisona. Con questo simbolo vollero indicare che il Sole agisce con la sua forza verso i pianeti [...] proporzionalmente all'inverso del quadrato della distanza»³⁷.

Con ogni probabilità si è ecceduto nel presentare Newton come un pensatore «ermetico», ma è indubbio che Newton fu fermamente convinto di star *riscoprendo* verità di filosofia naturale che già si erano affacciate nei tempi remoti della storia, che erano state rivelate da Dio stesso, oscurate dopo il peccato, e che gli antichi saggi avevano, a loro volta, parzialmente riscoperto. Il gran libro della natura era già stato decifrato. Il *progresso* dell'astronomia fu concepito da Copernico, da Keplero, dallo stesso Newton, anche come un *ritorno*³⁸.

Credo, per concludere su questo punto, che le definizioni epocali della modernità come «età del tempo lineare»

e del «superamento», come epoca «dominata dallo sviluppo storico del pensiero come incessante e progressiva illuminazione» (che sono le definizioni particolarmente amate dai cosiddetti postmoderni) appartengano alla categoria degli *idola theatri* o delle *volantes phantasiae* o delle proposizioni che non diventano vere per il fatto di essere instancabilmente ripetute. Negli orologi delle torri le lancette che segnano il tempo *avanzano* instancabilmente e instancabilmente *ritornano*. Sulla continua e persistente *compresenza*, nella modernità, di una concezione unilineare e di una concezione ciclica del tempo ho altrove insistito³⁹.

Verità eterne?

Vera sunt aeterna? Ho dedicato i due precedenti paragrafi ai filosofi moderni. Resta il caso che il *noi* abituati a credere ad una dimensione atemporale ed eterna della verità, di cui ha parlato Casper, faccia riferimento ai contemporanei. Mi viene in mente solo il grande matematico Giancarlo Rota che sarebbe stato tranquillamente disposto a sottoscrivere la tesi dell'esistenza di verità eterne. Pensava infatti che la matematica conduce una doppia esistenza. Nella prima si occupa di «fatti», del tipo: le altezze di un triangolo si incontrano in un punto, esistono solo diciassette tipi di simmetria nel piano, ci sono solo cinque equazioni differenziali non lineari a singolarità fisse ecc. Da questo punto di vista «i risultati della matematica sono immutabili e nessuno scoprirà mai un nuovo gruppo finito semplice, ora che abbiamo stabilito la lista completa dopo cento anni di ricerca». Ai problemi della matematica, continuava, ben si addice il proverbio *si fractus illabitur orbis, impavidum ferient ruinae*. Nel suo secondo tipo di esistenza la matematica si occupa invece non di «fatti», ma di «dimostrazioni» che incastonano ogni fatto vero della matematica entro una teoria assiomatica atta a provarlo in modo formale. La storicità e il mutamento concernono solo questa seconda esistenza. I fatti «sono assolutamente granitici», mentre «il metodo utilizzato per verificarli è

cambiato più volte nella storia e sarebbe ingenuo pensare che non vi saranno ulteriori cambiamenti in futuro»⁴⁰. Tra i filosofi contemporanei non mi pare abbondino sostenitori delle verità eterne. Le principali teorie che si contendono il campo (quella corrispondentistica, quella coerentistica, le teorie cosiddette inflazionistiche e deflazionistiche, nonché quelle di derivazione pragmatistica) sembrano assai lontane dall'asserzione dell'esistenza di verità eterne. Anche dentro l'arcipelago delle filosofie cosiddette ermeneutiche i filosofi che come Luigi Pareyson o Emilio Betti hanno difeso forme di obiettività ermeneutica, sembrano su posizioni davvero minoritarie. Una sempre più diffusa estetizzazione del sapere ha condotto, come molti hanno notato, alla identificazione della filosofia con un genere letterario nonché alla «messa al bando della nozione di verità» (anche della verità scientifica) ridotta ad affabulazione, a scambio comunicativo, a ininterrotta conversazione. Quei pochi filosofi che parlano oggi dell'opportunità di mantenere un qualche senso alla nozione di verità lo fanno da posizioni difensive e rischiando l'accusa di rozzezza (che è forse la peggiore che ad un filosofo si possa fare) di fronte a legioni agguerrite e autorevolissime di raffinati e sofisticati pensatori deboli, postmoderni, decostruzionisti, sociologi della scienza, nuovi cinici⁴¹.

Un topos: capire al momento giusto

Ma non si tratta di questo e quello che davvero importa qui è altro. Spero di aver mostrato che il tema del *comprendere al momento giusto* non solo ha una lunga storia, ma è un vero e proprio *topos* o *luogo comune*. Mi spingerei ad affermare che nella tradizione cristiana profezia e comprendere al momento giusto sono quasi sinonimi. «È segno di grande pusillanimità – aveva scritto Francis Bacon nel *Novum Organum* – inchinarsi davanti agli autori e negare invece al tempo, che è l'autore di tutti gli autori e di ogni autorità, ciò che gli è dovuto. Giustamente infatti la verità è detta figlia del tempo e non dell'autorità (*Recte enim Ve-*

ritas Temporis filia dicitur)»⁴². La verità è la figlia del tempo e il tempo è l'ermeneuta o l'esegeta o il decifratore della verità: nel titolo del capitolo 10 della sua *Història do futuro* (come si è visto) Vieira aveva scritto; «il miglior interprete delle profezie è il tempo»⁴³. Isaac Newton aveva anch'egli scritto: «*The manner I know not. Let time be the interpreter*»⁴⁴.

È questo il tempo? Le cose di cui Dio ha parlato o che Dio ha promesso, accadranno in questo tempo? I cristiani trovano una risposta, o meglio una non-risposta in *Atti* 1,6: «Venutisi a trovare insieme, gli domandarono: Signore, è questo il tempo in cui ricostituirai il regno di Israele? Ma egli rispose: non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta». Se il profeta, come si esprimeva Savonarola, è solo un «trombetto» di Dio, un canale scelto da Dio per far intendere la sua voce, non solo il contenuto, ma anche il tempo della profezia è scelto da Dio. Il disvelamento della immutabile verità che nella profezia è contenuta avviene al tempo giusto. Fra i tanti autori che scrissero un commento all'Apocalisse ci fu anche il beato Amadeo da Silva, che è sepolto a Milano, nella chiesa di San Satiro. Reca in mano un libro chiuso, con questa iscrizione: «*Sucessos do Reino de Portugal: o livro se abrira a seu tempo*»⁴⁵.

Quando Goethe scrive che «nessuno mai capisce a tempo giusto», è difficile immaginare che cosa precisamente intendesse dire. Pensava forse che nel suo tempo non ci fossero profeti? che non c'erano mai stati né mai ci saranno? oppure che non ci possono più essere? che non ci devono essere? che è bene che non ci siano? «Chi è più violento dei profeti?» si era chiesto Lutero protestando contro gli uomini «dalle orecchie tenere e delicate» che avrebbero accusato San Paolo di violenza e di impazienza perché apostrofava «molti falsi discepoli come cani, fraudolenti e corruttori della parola di Dio»⁴⁶. Goethe sarebbe stato d'accordo con Grozio, nemico dell'entusiasmo profetico, che si avvale del commento di Girolamo a Daniele: «Se il profeta ha udito e non ha capito, che faranno coloro che con mente presuntuosa, dissertano su un libro sigil-

lato e avvolto da molte oscurità fino alla consumazione dei tempi?»⁴⁷

Non so certo rispondere a queste domande. Non sono nemmeno sicuro che abbiano un qualche senso. Di una cosa sono invece abbastanza sicuro: penso che, in questo specifico caso, la faccenda sia davvero meno complicata di quanto non sia apparsa a Bernhard Casper. Nel senso che per parlare di quel verso di Goethe e della presenza, in quel verso, del verbo *verstehen*, non credo ci sia bisogno di scomodare «l'orizzonte trascendentale d'«essere» il quale non viene «conosciuto (*erkannt*)» come può essere conosciuta la cosa singola, bensì «compreso (*verstanden*)»». Dopo essersi richiamato alle meditazioni di Levinas, aver istituito uno spericolato paragone tra le tesi di quest'ultimo e la relatività speciale di Einstein, aver affermato l'esistenza di «differenze decisive» fra le tesi di Levinas e «l'interpretazione del tempo tramandataci fino dalla greicità classica», dopo aver affermato che esiste «uno iato insuperabile tra il vecchio pensiero che ha dominato l'epoca «dalla Ionia fino a Jena» e il nuovo pensiero, che comprende se stesso come ermeneutica della storicità della storia», Casper scrive: «a mio parere, Goethe sceglie in maniera consapevole il verbo «comprendere (*verstehen*)» nei versi da cui siamo partiti».

In accordo con Ockham e Newton, penso che *entia non sint multiplicanda praeter necessitatem* e che non sia necessario pensare che in quelle due righe sia nascosta una «scelta consapevole» che fa riferimento ai complicati e affascinanti e a volte inesistenti problemi sui quali si è fermato Casper. Goethe conosceva la Bibbia e, molto probabilmente, gli era familiare l'antica tradizione che aveva messo in relazione la verità con l'espressione «capire a tempo giusto», o «capire al tempo ultimo o al tempo stabilito». Certo usava la traduzione di Martin Lutero, ove il verbo usato è *verstehen*: «so werden viele darüber kommen und grossen verstand finden».

Come tutti i personaggi che ho fatto entrare in questa storia, e altri innumerevoli che ne sono rimasti fuori, anche il grande Johann Wolfgang Goethe afferma in quei versi che al tempo giusto o ultimo, la verità si fa manifesta e la si

può comprendere (*verstehen*). Il rapporto che egli stabilisce tra la verità e il tempo non ha, da questo punto di vista, davvero nulla di *sorprendente*. Lo stupore, che solo i poeti sanno generare, sta invece nell'aggiunta di quei due splendidi aggettivi, questi sì davvero sorprendenti ed insoliti se avvicinati al sostantivo «verità». La verità di cui parla Goethe, è diversa da quella degli apocalittici, degli entusiasti, dei puritani, dei giacobini: è una verità non arcigna e non aggressiva, che non ha nulla da spartire con il fanatismo, che può essere vissuta con animo lieto e può anche essere gentile, attenta agli altri. Dato che gli uomini «sono stati sempre preoccupati e angosciati, si sono tormentati e torturati reciprocamente, hanno reso difficile a sé e agli altri quel po' di vita loro concesso»⁴⁸, la verità non è purtroppo mai stata, ciò che forse avrebbe potuto e potrebbe essere, *lieblich und gelinde*⁴⁹, *amabile e mite*.

Note

¹ J.W. Goethe, *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani, Mondadori, Milano, 1997, III, p. 177. Cfr. J.W. Goethe, *Hikmet-nameh. Buch der Sprüche*, in *West-östlicher Divan* (1819), Stuttgart, Cotta, 1982, pp. 99-112.

² B. Casper, *Comprendere al momento giusto*, in «Teoria», XXIII, 2003, 2, pp. 5-18.

³ Ho svolto con maggiore ampiezza questo tema nel libro *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁴ B. Casper, *Comprendere al momento giusto*, cit., p. 5.

⁵ Cfr. A. Vieira, *Per la storia del futuro*, a cura di D. Bigalli, postfazione di Paolo Rossi, Aosta, L'Eubage, 2002, p. 51. Di qui in avanti indicato nelle note come Vieira. Se si traduce *instantia* (il cui primo significato viene in genere indicato come *imminenza* o *prossimità*) con *presente*, come avviene nella cosiddetta e diffusissima *Bibbia di Gerusalemme*, la distinzione di Vieira perde ogni senso.

⁶ *Ibidem*, p. 60.

⁷ *Ibidem*, pp. 124-125. Traducendo *secundum praefinitionem saeculorum* con «disegno eterno» si fa almeno in parte scomparire l'evidente *anteriorità* che è implicita nel termine *praefinitio*. Nei dizionari *definire* è *definire, delimitare, circoscrivere*. *Praefinitio* è *determinare precedentemente, fissare prima*.

⁸ *Ibidem*, pp. 126-127. La Bibbia stampata a Ratisbona nel 1902, nella quale si fa riferimento nel frontespizio all'autorità di Pio IX, reca il seguente testo. «Tu autem, Daniel, claude sermones, et signa librum uque ad tempus statutum: plurimi pertransibunt et multiplex erit scientia». Nella Bibbia della CEF il testo suona come segue: «Ora tu, Daniele, chiudi queste parole e sigilla questo libro, fino al tempo della fine; allora molti lo scorreranno e la scienza sarà accresciuta». Nella già citata edizione del testo latino si parlava invece di *tempus statutum*. La traduzione accresciuta fa riferimento all'*augebitur* di molte edizioni latine. Rispetto al testo adottato da Vieira va perduta l'idea di un sapere che è incerto perché molteplice.

⁹ *Ibidem*, pp. 128-129.

¹⁰ F. Saxl, *Veritas filia temporis*, nel vol. *Philosophy and History Essays Presented to Ernst Cassirer*, a cura di R. Klibanski e H.J. Paton, Harper Torchbooks, New York, 1963, pp. 197-223 (prima edizione Oxford, Clarendon Press, 1936).

¹¹ Gellio, *Noctes Atticae*, XII, 11, 7.

¹² D. Erasmus, *Adagiorum opus*, Basileae, 1526, p. 436. Per Agostino, cfr. *De civitate Dei*, 9, 4.

¹³ F. Saxl, *Veritas filia temporis*, cit., p. 199. La terza figura è l'immagine della *Calumnia*.

¹⁴ F. Bacone, *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, Torino, Utet, 1975, p. 214. cfr. *The Works of Francis Bacon*, a cura di R.L. Ellis, J. Spedding e D.D. Heath, 7 voll., London, 1887-1892, III, p. 340. In questo testo Bacon afferma che «il sapere di questi ultimi tempi (*these later times*) non cede di molto ai due precedenti periodi o ritorni del sapere (*periods or returns*)». In Bacon, lettore della Bibbia e di Machiavelli fautore di una rivoluzione che è anche un ritorno, come ho cercato altrove di mostrare, l'immagine del tempo come freccia coesiste con l'immagine del tempo come ciclo. Cfr. *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, Il Mulino, 1995.

¹⁵ *The Works of Francis Bacon*, cit., III, p. 221.

¹⁶ F. Bacone, *Scritti filosofici*, cit., p. 436.

¹⁷ *Ibidem*, p. 606. La citazione sul regno di Dio rinvia a Luca 17,20.

¹⁸ A. Vieira, *Per la storia del futuro*, cit., p. 126.

¹⁹ R.S. Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, trad. it. *Newton*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 330.

²⁰ I. Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, testo originale a fronte, a cura di M. Mamiani, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, pp. 3-4.

²¹ I. Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. 6-7, 8-9.

²² M. Mamiani, *La scienza esatta delle profezie*, in I. Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., p. XXVI.

²³ Semplifico al massimo, e chi volesse rendersi conto di quanto sia complicato il gioco dei tempi in una narrazione dovrebbe almeno partire dalle due prime *Norton Lectures* di Umberto Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 1-59.

²⁴ L. Ariosto, *Orlando furioso*, XV, 21 ss.

²⁵ A. Vieira, *Per la storia del futuro*, cit., pp. 144-145.

²⁶ *Ibidem*, p. 145.

²⁷ F. Bacon, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1965, 2 voll., II, p. 120.

²⁸ F. Bacon, *Saggi*, a cura di A. Prospero, Torino, De Silva, 1948, p. 271.

²⁹ *Ibidem*, p. 268.

³⁰ F. Bacon, *Scritti filosofici*, cit., p. 411.

³¹ Leibniz-Clarke, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, a cura di H. Alexander, New York, 1956, p. 11.

³² L. Bianchi, *L'inizio dei tempi: antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Firenze, Olschki, 1987.

³³ D. Kubrin, *Newton and the Cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», XXVIII, 1967, pp. 325-346.

³⁴ F. Bacon, *Scritti filosofici*, cit., p. 448.

³⁵ R. Descartes, *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, X, pp. 204, 376.

³⁶ I. Newton, *Il sistema del mondo e gli scolii classici*, a cura di P. Casini, Roma, Theoria, 1983, pp. 28-29.

³⁷ *Ibidem*, pp. 143-144.

³⁸ J.E. McGuire e P.M. Rattansi, *Newton and the Pipes of Pan*, in *Notes and Records of the Royal Society of London*, XXI, 1966, pp. 108-143.

³⁹ Paolo Rossi, *Naufrazi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁴⁰ G.C. Rota, *Matematica e filosofia: storia di un malinteso*, in «Bollettino UMI», IV, 1990, pp. 295-307.

⁴¹ Cfr. S. Haak, *Defending Science. Within Reason*, Amherst, Prometheus Book, 2003; A. Pagnini, *Come risvegliare la ragione*, in «Il Sole-24 Ore», 22 febbraio 2004, p. 33.

⁴² F. Bacon, *Novum Organum*, I, 84.

⁴³ A. Vieira, *Per la storia del futuro*, cit., p. 132.

⁴⁴ I. Newton, *Observations upon the Prophecies*, in *Opera omnia*, a cura di S. Horsley, London, 1789-1785, V, p. 376.

⁴⁵ D. Bigalli, Prefazione a Vieira, *Per la storia del futuro*, cit., p. 40.

⁴⁶ M. Lutero, *La libertà del cristiano, con il testo della lettera aperta a Leone X*, a cura di J. Landkammer, Torino, La Rosa, 1994, p. 5, ove si rinvia a Filipp. 3,2 e Cor. 11,13.

⁴⁷ U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, II, 5. Cfr. M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 123, 132.

⁴⁸ Le tesi presenti nella conversazione con lo storico Luden sono state sottolineate da K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano, Comunità, 1963, p. 86, che rimanda alla *Gesamtausgabe*, a cura di F. von Biedermann, Leipzig, 1929, I, pp. 434-435.

⁴⁹ Ringrazio due amici: Giancarlo Garfagnini che mi ha segnalato due passi del Nuovo Testamento e Beppino Bevilacqua che ha avuto la gentilezza non solo di appellarsi alle sue straordinarie competenze, ma addirittura di consultare il Grimm. *Gelinde* è il contrario di *hart*. Si può dire di un liquore, del clima, del tempo, dell'aria, di uno spirito (nel senso di anima), della sentenza di un tribunale. Ha dentro un'idea di gentilezza, piacevolezza, ma anche di lenire, prendersi cura.

Avvertenza

Il primo capitolo è una rielaborazione del testo della «lettura» del Mulino che è stata tenuta a Bologna il 24 settembre 1988 e che è stato poi pubblicato (nella stessa forma in cui era stato letto) in «il Mulino», XXXVII, 1988, pp. 929-948.

Il secondo capitolo è il testo ampliato di una relazione letta il 26 marzo 1986 al Convegno «Moderno-Postmoderno» organizzato a Firenze dall'Istituto Gramsci Toscano e che è stata pubblicata in «Rivista di filosofia», LXXII, 1986, pp. 423-447 e successivamente nel volume a cura di G. Mari, *Moderno-Postmoderno*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 14-31.

Il terzo capitolo è il testo della relazione che ho letto il 25 maggio 2008 al XIV Congresso della Società Psicoanalitica Italiana dedicato al tema: «Identità e cambiamento: lo spazio del soggetto».

Il quarto capitolo è stato pubblicato nel volume G. Luti e P. Rossi, *Le idee e le lettere*, Milano, Longanesi, 1976 e nella raccolta di P. Rossi, *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 269-316.

Il quinto capitolo (senza il quarto e il settimo paragrafo) è stato pubblicato in «Rivista di filosofia», LXXIX, 1988, pp. 3-24.

Il sesto capitolo, nella prima edizione, era inedito.

Il capitolo settimo è stato pubblicato in «Rivista di filosofia», XCIX, 2008, pp. 81-104.

L'ottavo capitolo è stato pubblicato in «Teoria», XXIV, 2004, pp. 3-26.

Le citazioni riprodotte all'inizio dei capitoli sono tratte dai seguenti testi. Cap. 1: K. Löwith, *La mia vita in Germania*, Milano, Mondadori, 1988, p. 183. Cap. 2: F. Bacone,

Scritti filosofici, a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 1975, p. 561; D. Hume, *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Bari, Laterza, 1971, I, p. 283. Cap. 3: W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1986, p. 701. Cap. 4: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 1886. Cap. 5: J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 20. Cap. 6: K. Jaspers, *Autobiografia filosofica*, Napoli, Morano, 1969, p. 122. Cap. 7: J. Hersch, *Les enjeux du débat autour de Heidegger*, i «Commentaire», 42, 1988, p. 479.

Indice dei nomi

Indice dei nomi

- Abbagnano, N., 142
 Adam, Ch., 42, 260
 Adorno, Th.W., 10, 96, 97, 112,
 129, 130, 135, 139, 142, 148,
 175, 181
 Agnelli, G., 45
 Agostino d'Ippona, 22, 239, 241,
 259
 Agrippa di Nettesheim, H.C.,
 27, 210
 Ajello, N., 140
 Alexander, H., 260
 Allen, R., 141
 Allen, W., 169
 Amendola, G., 141
 Améry, J., 145, 189, 198, 199, 203,
 206, 208, 264
 Anassimandro, 252
 Angelino, C., 224, 227
 Arendt, H., 113, 183, 184, 191,
 200, 201
 Ario, 245
 Ariosto, L., 247, 260
 Aristarco di Samo, 252
 Aristotele, 22, 61, 77, 78, 83, 109,
 168-170, 203, 217, 220
 Aron, R., 44
 Asor Rosa, A., 135, 158, 177
 Atanasio di Alessandria, 245
 Augstein, R., 208
 Augusto, Gaio Giulio Cesare Ot-
 taviano, 247
 Ayer, A.J., 58
 Bacon, F., 9, 21, 38, 42, 47, 51, 53,
 56, 58, 63-65, 68-71, 83, 84, 105,
 130, 142, 162, 237, 241-244,
 246, 247, 249, 250, 252, 255,
 259, 260, 263
 Bacone, R. (R. Bacon), 105
 Bairati, A., 139
 Bajema, C., 70
 Balbi, R., 217, 232
 Balestrini, N., 135
 Banfi, A., 136, 137
 Baracca, A., 141
 Barbieri, G., 67
 Barilli, R., 91, 100, 135
 Baro, R., 146
 Baroncelli, F., 71
 Basilio di Cesarea, 239
 Bataille, G., 68
 Baudrillard, J., 179
 Baumgarten, E., 182, 186
 Bayle, P., 214, 232
 Beaufret, J., 202
 Bell, D., 119
 Bellone, E., 59, 69
 Benda, J., 115
 Benjamin, W., 73, 264
 Benn, G., 155, 156
 Benoist, A. de, 225
 Berlin, I., 39, 40, 45
 Berlinguer, G., 141, 142
 Berman, M., 145-147, 149, 153,
 175
 Bernanos, G., 113
 Bernardi, W., 59, 69
 Berti, E., 10, 11, 70, 167, 179,
 217, 222
 Betti, E., 255
 Bevilacqua, G., 261
 Bianchi, L., 260
 Biedermann, F. von, 261
 Bigalli, D., 258, 261
 Billingham, J., 70
 Blanchot, M., 205
 Boas, G., 69

- Bobbio, N., 8, 16, 71, 125, 137,
141, 142, 153, 161, 162, 178,
179, 204
Bocca, G., 142
Boffa, M., 173, 174, 179
Bolter, D., 71
Bongiovanni, B., 139
Bono, M., 180, 200
Bontadini, G., 108, 169, 180
Borel, P., 83, 86
Borghi, M., 232
Bourdieu, P., 42
Bovillus (Ch. de Bouelles), 210
Brahe, T., 73, 80, 82, 85
Brasillach, P., 156, 159
Brentano, F., 220
Brock, E., 182
Brown, N., 133
Bruno, G., 78-82, 84, 85, 250
Burke, E., 146
Butor, M., 88

Cacciari, M., 153, 154, 156, 176,
177, 193, 216
Calindri, E., 228
Calogero, F., 71
Calvino, I., 87, 88, 93, 120, 134, 163
Cambiano, G., 42
Camon, F., 140
Campanella, T., 84
Cantelli, G., 232
Cara, G., 13
Caracciolo, A., 202
Carlo V d'Asburgo, 247
Carlo Magno, 247
Carnap, R., 229
Carnot, S.N.L., 75
Carpi, V., 138
Carr, E.H., 131, 142
Caruso, P., 140
Cases, C., 135, 136
Casini, P., 142, 160
Caspar, M., 86
Casper, B., 15, 235, 236, 248, 254,
257, 258
Cassano, F., 135
Castro, F., 43, 225
Cavallari, A., 135
Cazzaniga, G.M., 178

Cecchi, E., 135
Céline, L.-F. (L.-F. Destouches),
134, 155, 156
Cerroni, U., 138, 142
Cerruti, L., 141
Ceruti, M., 175
Cerutti, F., 71
Champollion, J.-F., 74
Chiodi, P., 42, 139, 180, 195, 196,
205, 220
Ciccotti, G., 141
Cini, M., 140, 141
Citati, P., 92
Clark, J., 17
Clarke, S., 251, 260
Clemente, T.F., 239
Cofrancesco, D., 161, 177
Cohen, B., 137
Colletti, L., 167, 176
Colli, G., 176
Colombo, A., 201, 202
Colombo, C., 73
Colombo, F., 140
Cominelli, G., 9
Commoner, B., 141
Copernico, N. (N. Kopernik), 73,
78-80, 82, 83, 171, 253
Corsi, P., 59, 69
Cortellazzi, M., 208
Cotroneo, R., 176
Croce, B., 57
Crombie, A.C., 137
Curcio, N., 232
Curi, U., 67, 135, 140
Cusano, N. (N. Krebs), 81

Dal Lago, A., 190, 195, 201-204,
216
Dante Alighieri, 22, 78, 109
Darwin, Ch.R., 69, 109, 171
Davidson, A.I., 205
Davidson, D., 229
Debus, A., 137
De Felice, R., 138
Del Buono, O., 118, 139
Deleuze, G., 68
Del Noce, A., 9, 106, 112, 113, 120,
130, 138, 142, 150, 152
Del Serra, M., 139

- De Mas, E., 260
 Dematteis, G., 68
 De Mauro, T., 208
 Democrito, 79
 Derrida, J., 38, 68, 201, 214, 217
 Descartes, R., 19-21, 23, 34, 42,
 64, 68, 82, 124, 162, 245, 248,
 252, 260
 Diderot, D., 56, 69, 142
 Dijksterhuis, E.J., 137
 Dodds, E.R., 207, 214, 232
 Donne, J., 21, 23, 42, 85, 86
 Dorfles, G., 141
 Dostoevskij, F., 231
 Drago, A., 135
 Drieu La Rochelle, P., 156, 159
 Dubos, R., 141
 Dummet, M., 229
 Dupont, R., 141, 142
 Dyson, F., 71

 Eanes, G., 244
 Eco, U., 88-91, 131, 135, 142,
 204, 260
 Einstein, A., 137, 167, 172, 224,
 257
 Eliade, M., 133
 Elkana, Y., 137
 Elkin, A.P., 207
 Ellis, R.L., 69, 259
 Empedocle, 214
 Engels, F., 125, 133
 Epicuro, 79
 Eraclito, 85
 Erasmo da Rotterdam, 20, 241,
 259
 Esposito, C., 220
 Eusebio di Cesarea, 253
 Evola, J., 114-116, 139, 148, 150,
 152
 Fanfani, A., 125, 142
 Fanti, G., 141, 142
 Fantini, B., 142
 Farias, V., 11, 44, 181, 184-187,
 190, 192, 193, 196, 200, 202,
 205
 Faurisson, R., 202
 Favaro, A., 42

 Faye, E., 233
 Fazio, S., 141
 Fédier, F., 200, 232
 Feinberg, R., 70
 Feinmann, J.P., 221, 222, 232
 Ferraresi, F., 161, 178
 Ferraris, M., 67, 69, 211, 212,
 232
 Ferretti, G.C., 140
 Ferry, L., 43, 44
 Fertonani, R., 258
 Feyerabend, P.K., 65
 Filippini, E., 153, 157, 177
 Filolao di Crotone, 252
 Fischer, K., 70
 Fleck, L., 70
 Forcella, E., 177
 Fornari, F., 93
 Forni, E.M., 45
 Fortini, F., 92
 Foucault, M., 38, 44, 62, 70, 214
 Fracassini, G., 140
 Fraenkel, E., 182, 186
 Francis, P., 70
 Frege, G., 229
 Freud, S., 10, 20, 75, 112, 132,
 148, 171, 215, 227
 Frigessi, D., 142
 Frisch, C., 85

 Gadamer, H.G., 26, 42, 205, 214,
 217, 229
 Galeno, 83
 Galilei, G., 21, 23, 73, 74, 77, 80-
 84, 109, 162
 Galimberti, U., 179, 190, 202,
 203, 216
 Galli, C., 167, 179, 180
 Galli, G., 139
 Gallino, L., 71, 139, 177
 Garfagnini, G., 261
 Gargani, A., 69, 175
 Garin, E., 21, 42, 204
 Geertz, C., 35
 Gehlen, A., 32, 165
 Gellio, A., 241, 259
 Gentile, E., 138
 Gentile, G., 70, 85, 108, 170, 191,
 192, 218

- Gethmann-Siefert, A., 194, 204
Gilbert, W., 83
Ginzburg, C., 208
Giovanni, evangelista, 239, 240
Girolamo, 239, 256
Giuliani, A., 135
Giuliano il Sofista, vedi Prezzo-
lini, G.
Givone, S., 202
Gnoli, A., 208, 209, 213, 221, 222,
232, 233
Goethe, J.W., 15, 109, 235, 256-
258
Goldsmith, E., 141
Goodmann, N., 58
Gramsci, A., 87, 141, 153, 264
Grassi, E., 181, 200
Grathoff, R., 200
Grierson, H.J.C., 42, 86
Grozio, U. (H. van Groot), 256,
261
Guénon, R., 113, 115, 139
Guglielmi, A., 135
Gurwitsch, A., 200

Haak, S., 260
Habermas, J., 28, 43, 178, 183,
184, 190, 196, 197, 201, 205,
225, 232
Haeckel, E.H., 20
Haldane, J.B.S., 52
Hall, A.R., 137
Hardin, Ch., 70
Hardt, M., 225
Harvey, W., 76
Heath, D.D., 69, 259
Heck, L., 60
Hegel, G.W.F., 19, 70, 93, 109,
169, 170, 213, 225
Heidegger, M., 10, 15, 16, 24-35,
42-44, 68, 70, 104, 108, 109,
113, 124, 132, 139, 149, 151,
154, 157, 165-168, 170-174,
176, 179-197, 199-206, 208-224,
228, 232, 235
Heisenberg, W., 196
Heiss, R., 200
Hemingway, E., 189
Hempel, C.G., 58, 69
Herder, J.G., 39
Herf, J., 44, 147, 175
Hersch, J., 27, 31, 43, 207, 212,
232, 264
Hesse, H., 24
Hesse, M., 63
Hitler, A., 156, 183, 187, 191, 195,
204, 218, 224
Hobbes, T., 127, 162
Hobsbawm, E.J.E., 142
Hölderlin, F., 174
Hollander, P., 204
Holmes, S., 45
Hooykaas, R., 137
Horkheimer, M., 96
Horsley, S., 260
Huizinga, J., 115
Hume, D., 13, 47, 55, 56, 58,
69, 264
Husserl, E., 10, 26, 93, 99, 100,
132, 136, 137, 148, 183, 200,
212

Illich, I., 94, 119, 146
Isnenghi, M., 138

James, W., 229
Jameson, F., 11, 12, 17
Jammer, M., 137
Jaspers, K., 71, 181-183, 188, 200,
201, 217, 264
Jencks, Ch., 68
Jensen, M., 17
Jesi, F., 139, 161, 178
Jouvenel, B. de, 156
Jung, C.G., 93, 135
Jünger, E., 28, 32, 155, 156, 223

Kant, I., 64, 203, 225
Keplero, G. (J. Kepler), 22, 75,
80-83, 85, 86, 253
Keyserling, H., 115
Kierkegaard, S.A., 10, 132, 148
Kipling, J.R., 189
Klibanski, R., 259
Koestler, A., 113
Kohr, L., 146
Koyré, A., 44, 85, 86, 137
Kripke, S., 229

- Kubrin, D., 251, 260
 Kuhn, T., 63, 79
 Kundera, M., 230
- Lacoue-Labarthe, Ph., 44, 201, 202, 205
 Landes, D.S., 52
 Landgrebe, L., 200
 Landkammer, J., 261
 Lanza del Vasto, G.G., 93
 Laszlo, E., 175
 Lecaldano, E., 69, 264
 Leibniz, G.W., 68, 100, 166, 168, 217, 251, 260
 Lenoble, R., 86
 Levi, C., 88
 Levi, P., 199, 206
 Levinas, E., 205, 257
 Lombardo Radice, L., 141
 Losurdo, D., 178, 194, 204
 Lovejoy, A.O., 79, 85
 Löwith, K., 11, 19, 28, 30-32, 43, 113, 132, 181, 190, 194, 200, 203, 204, 222, 261, 263
 Lucrezio Caro, Tito, 14, 250
 Luden, H., 261
 Luhmann, N., 45
 Lukács, G., 100, 101, 154, 155
 Luperini, R., 9, 10, 17, 135, 140, 148, 150, 175
 Lutero, M. (M. Luther), 22, 256, 257, 261
 Luti, G., 263
 Lyotard, J.F., 68, 69, 178
 Lyttleton, A., 138
- Maccacaro, G.A., 140, 142
 McGuire, J.E., 260
 Machiavelli, N., 250, 259
 McLuhan, M., 119
 Macrobio, 241
 Malaparte, C. (K.E. Suckert), 102, 160, 177
 Maldonado, T., 68, 142, 178, 202
 Malraux, A., 116
 Mamiani, M., 246, 259
 Manconi, L., 176
 Mandelbaum, M., 71
 Mandeville, B. de, 56
- Mann, T., 231
 Manuel, F., 137
 Mao Zedong, 12
 Marcolino da Forlì, 241
 Marconi, D., 204, 230
 Marcuse, H., 9, 93, 96, 112, 128, 132, 139, 150, 181, 187, 197, 205
 Mari, G., 45, 67, 263
 Marinetti, F.T., 102
 Marini, A., 180, 186-188, 193, 200, 202, 203
 Marramao, G., 69, 190, 203
 Martinetti, P., 218
 Marx, K., 10, 12, 19, 104, 112, 125, 133, 134, 137, 148, 152, 165
 Masi, G., 44, 233
 Masini, F., 160, 178
 Mathieu, V., 176, 211
 Maudit, P.M., 86
 Maulnier, Th., 159, 160, 177
 Maurras, Ch., 146
 Meadows, D.H., 141
 Menandro, 241
 Mersenne, M., 29, 84
 Miegge, M., 261
 Miglio, G., 225
 Milchman, A., 233
 Mistretta, E., 69, 264
 Monod, J., 171
 Montale, E., 92
 Montesquieu, C.-L. de Secondat de, 43
 Montinari, M., 176
 Morante, E., 125, 140
 Moravia, S., 149, 175
 Moses, S., 201, 205
 Mounier, E., 159
 Mugnai, M., 203, 217
 Müller, J.-W., 225, 233
 Mumford, R., 119
 Munch, R., 68
 Musil, R., 13, 231
 Mussolini, B., 156
- Nacci, M., 24, 42, 159, 175, 177, 178
 Napolitano, G., 10, 17
 Nardi, P., 138

- Negri, A., 225
Nerone, Claudio Cesare, 141
Neurath, O., 58, 69
Newton, I., 56, 68, 82, 104, 148,
237, 244-247, 251-253, 256,
257, 259, 260
Nicolson, M., 22
Nietzsche, F., 10, 23, 24, 30, 34, 68,
70, 104, 109, 112, 132, 148, 149,
154, 157, 161, 165, 168, 172,
176, 178, 214, 225, 228
Nixon, R., 125
Nolte, E., 205, 219, 220, 222,
232
Nonio Marcello, 241
Norman, R., 83
Nöstlin, C., 218
Numa Pompilio, 252

Ockham, G. di, 137, 257
Oldrini, G., 137
Onofri, F., 136
Origene, 239
Ortega y Gasset, J., 24, 115
Orwell, G., 146
Ott, H., 11, 182, 185, 186, 188, 190,
200, 202, 205, 221, 222

Paccino, D., 141
Paci, E., 136, 137
Pagel, W., 76
Pagnini, A., 260
Pancaldi, G., 59, 69
Paolo di Tarso, 237, 238, 256
Papini, G., 102, 134
Paracelso (P.-T. Bombast von
Hohenheim), 76, 83
Pareyson, L., 255
Parmenide, 108, 119, 169
Parrini, P., 69
Pascal, B., 20, 21, 42
Pasini, D., 71
Pasini, M., 71
Pasolini, P.P., 118-121, 139-141,
148, 150, 157, 158
Pasquinelli, C., 68
Paton, H.J., 259
Patrizi, F., 83
Péguy, C., 24

Peirce, Ch.S., 229
Peiresc, N.-C.F. de, 84
Pepe, G., 177
Perlini, T., 135-138, 142, 148,
150
Petronio, G., 102, 138
Pio IX (G.M. Mastai-Ferretti),
259
Piperno, F., 135, 140
Piranesi, G.B., 68
Pistolese, F., 141
Platone, 34, 98, 108, 166, 184,
202, 252
Pöggeler, O., 183, 194, 195, 201,
204, 219, 232
Poggi, S., 220
Poliziano (A. Ambrogini), 20
Pope, A., 237
Popper, K.R., 229
Poppi, A., 138
Porter, R., 70
Pound, E., 156, 189
Preti, G., 42, 137
Prezzolini, G., 102, 128, 142
Prospero, A., 260
Proust, M., 189, 231
Putnam, H., 229

Quine, W. van Orman, 58, 229

Ramo, P. (P. de la Ramée), 83
Rasy, E., 203
Rattansi, P.M., 260
Regge, T., 70
Reich, W., 93
Rella, F., 68, 178
Renaut, A., 43, 44
Revelli, M., 161, 177, 178
Riva, V., 177
Robbe-Grillet, A., 88
Roger, J., 62, 70
Ronfani, U., 140
Ropps, D., 115
Rorty, R., 33, 38, 44, 63, 64, 70,
189, 191, 195, 203, 204
Rosemberg, A., 233
Rosenbaum, P., 139
Rosenzweig, F., 15, 235
Rossi, A., 141

- Rossi, P., 13, 14, 17, 42, 43, 69, 70, 85, 86, 142, 143, 175, 178-180, 228, 232, 258-260, 263
 Rossi Monti, M., 70
 Rota, G.C., 254, 260
 Rougemont, D. de, 159
 Rousseau, G.S., 70
 Rousseau, J.-J., 119, 127
 Rovatti, P.A., 8, 69, 190, 203
 Roversi, R., 92
 Runcini, R., 131, 142
 Russell, B., 52, 214, 217, 229

 Sabini, V., 142
 Sanguineti, E., 88, 91, 135
 Sartre, J.-P., 95, 217
 Sasso, G., 14
 Savonarola, G., 256
 Saxl, F., 241, 259
 Schacherl, B., 140
 Scheler, M., 124, 132
 Schirmacher, W., 205
 Schmitt, C., 32, 43, 69, 153, 155, 156, 165, 167, 184, 224-228
 Schnitzler, A., 206
 Schopenhauer, A., 136
 Schumacher, E.F., 146
 Schütz, A., 200
 Semerari, G., 8, 135-137
 Sermoniti, G., 104-106, 113, 120, 130, 138, 148
 Sessa, L., 232
 Severino, E., 10, 106-109, 112, 113, 119, 125, 138, 150-152, 163, 165-176, 179, 180, 192, 203, 220
 Shakespeare, W., 22
 Shapiro, R., 70
 Shea, W., 137
 Sheehan, Th., 11, 185, 195, 198, 202, 204, 205, 222
 Sichirollo, L., 178
 Siciliano, E., 158, 177
 Signorile, C., 140
 Silva, A. da, 256
 Skinner, B.F., 171
 Socrate, 214
 Solgenitsin, A., 146
 Spedding, J., 69, 259
 Spengler, O., 24, 28, 113, 115, 117, 132, 139
 Spinoza, B., 166, 170, 227
 Spirito, U., 109
 Staudinger, H., 186
 Stefanini, L., 222
 Sternhell, Z., 159, 177
 Strawson, P., 229
 Sylos Labini, P., 140

 Tafuri, M., 68
 Tannery, P., 42, 260
 Tarchi, M., 155-157, 177
 Tarski, A., 229
 Taylor, A.J.P., 131
 Tecce, G., 142
 Tertulian, N., 200, 204
 Tertulliano, Quinto Settimio Flo-
 rente, 239
 Tessari, A., 140
 Therborn, G., 97
 Tillich, P., 10
 Todisco, A., 141
 Todorov, T., 38, 202
 Tolomeo, Claudio, 77, 78, 83
 Tommaso d'Aquino, 22, 109, 248
 Toraldo di Francia, G., 70
 Toulmin, S., 193
 Trilling, L., 147
 Tucidide, 225
 Tugendhat, E., 26, 27, 42, 183, 201, 229

 Vacatello, M., 45
 Vacca De Bosis, V., 232
 Vaccari, L., 43
 Valois, G., 160, 177
 Vannucci, V., 43
 Vattimo, G., 11, 42, 43, 68-70, 153, 154, 176, 177, 180, 190, 192, 202-206, 211, 216, 220, 232
 Veca, S., 176
 Veit, O., 113
 Verra, V., 138
 Veyne, P., 33, 44
 Viale, G., 140
 Viano, C.A., 67, 68, 70, 71, 176, 178, 179
 Vico, G., 23, 39, 57, 83, 115, 127

Vidali, P., 67

Vieira, A., 237-239, 241-244, 247-249, 256, 258-261

Villani, A., 67, 69

Vittorini, E., 88

Volpi, F., 16, 17, 67, 68, 190, 201, 203, 205, 208, 209, 213, 215-222, 224, 226-233

Voltaire (F.-M. Arouet), 69

Wackhenfeltz, W. von, 81

Warburg, A., 28, 211

Ward, B., 141

Weber, M., 45, 68, 186

Weil, E., 201

Westfall, R.S., 137, 259

Willaert, A., 241
Williams, B., 229
Wittgenstein, L., 154, 220
Wolin, R., 67

Young, T., 75

Zaccaria, G., 232
Zanardo, A., 135
Zarka, Y.Ch., 226, 227
Zeller, E., 70
Zolla, E., 104-106, 113, 120, 130,
138, 148, 151, 162
Zolli, P., 208
Zolo, D., 69, 225, 226, 233
Zorzoli, G.B., 125, 141